Pol. g. 1744 d 69

<36615815130013

<36615815130013

Bayer. Staatsbibliothek

B A 4 f 1

Aus dem literarischen Nachlass
von
Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle

Herausgegeben von Franz Mehring

∘ Zweite Auflage ∘

Stuttgart 1913
Verlag von J. H. W. Dietz Nachf. G. m. b. H.

Bg
2820 I

Gesammelte Schriften

von

Karl Marx und Friedrich Engels

1841 bis 1850

Erster Band

Von März 1841 bis März 1844

Zweite Auflage

vv

Stuttgart 1913

Verlag von J. H. W. Dietz Nachf. G. m. b. H.

Po 18257

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von J. H. W. Dietz Nachf. G. m. b. H. in Stuttgart.

Inhalts-Verzeichniss.

Seite

Vorwort des Herausgebers VII

I

Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie.

Einleitung des Herausgebers 3
1. Im Elternhause 3
2. Auf der Universität 10
3. Der phantastische Poet 25
4. Jugendfreunde 28
5. Die Philosophie des Selbstbewußtseins 41
6. Demokrit und Epikur 51
7. Die Promotion in Jena 57
Widmung 63
Vorrede 67
Inhalt 69
Erster Theil. **Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im Allgemeinen** 71
I. Gegenstand der Abhandlung 71
II. Urtheile über das Verhältniß der demokritischen und epikureischen Physik 73
III. Schwierigkeiten hinsichtlich der Identität demokritischer und epikureischer Naturphilosophie 75
Zweiter Theil. **Ueber die Differenz der demokritischen und epikureischen Physik im Besonderen** 84
Erstes Kapitel. Die Deklination des Atoms von der geraden Linie 84
Zweites Kapitel. Die Qualitäten des Atoms 91
Drittes Kapitel. *Ατομοι αρχαι* und *ατομα στοιχεια* 96
Viertes Kapitel. Die Zeit 100
Fünftes Kapitel. Die Meteore 104
Bruchstücke 113
Anmerkungen des Herausgebers 119

II

Aus den Anekdotis zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik.

Seite

Einleitung des Herausgebers 131
1. Die preußischen Provinziallandtage 132
2. Die preußische Zensur 138

Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion.
Von einem Rheinländer 142
Anmerkungen des Herausgebers 167

III

Aus der Rheinischen Zeitung.

Einleitung des Herausgebers 171
1. Rheinische Zustände 171
2. Philosophie und Oekonomie 179
3. Die Absage an die Freien 191
4. Die bäuerlichen Winzer an der Mosel 196
5. Die Katastrophe 203

Die Verhandlungen des sechsten rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer 208
Erster Artikel. Debatten über Preßfreiheit und Publikation der landständischen Verhandlungen 208
Der leitende Artikel in Nr. 79 der Kölnischen Zeitung . . . 259
Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule . . 268
[Ueber Kommunismus] 275
Die Verhandlungen des sechsten rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer 280
Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz 280
Anmerkungen des Herausgebers 322

IV

Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern.

Einleitung des Herausgebers 331
1. Feuerbachs Humanismus 335
2. Gesellschaft und Staat 341
3. Die Judenfrage 352
4. Friedrich Engels und seine Anfänge 356
Ein Briefwechsel von 1843 360
Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Von Karl Marx 384
Zur Judenfrage. Von Karl Marx 399
Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie. Von Friedrich Engels in Manchester 432
Die Lage Englands. Von Friedrich Engels in Manchester . 461
Anmerkungen des Herausgebers 491

Vorwort des Herausgebers.

Eine wissenschaftliche Gesammtausgabe der Schriften, die Karl Marx und Friedrich Engels hinterlassen haben, wäre eine so wünschenswerthe Sache, wie sie in absehbarer Zeit eine unmögliche Sache ist. Für ihre würdige Herstellung ist noch eine Reihe von Vorarbeiten nothwendig, die von keinem Einzelnen, und selbst von Mehreren nicht binnen kurzer Frist erledigt werden können.

Eine dieser Vorarbeiten, und nicht mehr, soll die vorliegende Sammlung der Arbeiten sein, die Marx und Engels in den vierziger Jahren veröffentlicht haben. Ich sage: veröffentlicht, denn was sie im ersten Jahrzehnt ihrer öffentlichen Wirksamkeit geschrieben, aber freiwillig oder gezwungen im Schreibtische zurückbehalten haben, ist mit einer Ausnahme nicht berücksichtigt worden. Diese eine Ausnahme bildet die Doktordissertation von Marx, die auf seine bisher so gut wie unbekannten Anfänge ein zu helles Licht wirft, als daß sie übergangen werden durfte. Was mir sonst aber von dem schriftlichen Nachlaß beider Männer aus vormärzlicher Zeit bekannt ist und zur Verfügung gestanden hat, giebt nur eine Ergänzung und, soweit ich darüber zu urtheilen vermag, eine nicht eben bedeutsame Ergänzung zu dem, was sie veröffentlicht haben; es gehört unzweifelhaft in eine Gesammtausgabe ihrer Schriften oder in eine besondere Publikation, aber nicht in eine Sammlung, die zunächst einmal die Kundgebungen zusammenfassen will, mit denen Marx und Engels thatsächlich in die historische Entwicklung der vierziger Jahre eingegriffen haben.

Selbst aber davon konnte nicht Alles aufgenommen werden. Es versteht sich gleichermaßen aus äußeren und inneren Gründen, daß was von ihren damaligen Schriften noch im Buchhandel und zum Theil sehr weit verbreitet ist, nicht nochmals abgedruckt werden durfte: hierher gehören von Marx die Streitschrift gegen Proudhon und die Abhandlungen über Lohnarbeit und Kapital, sowie über die Klassenkämpfe in

Frankreich, von Engels das Buch über die Lage der englischen Arbeiter und die historische Skizze des deutschen Bauernkriegs, endlich das von Beiden verfaßte Kommunistische Manifest. Allein auch aus dem so verbleibenden Reste mußte eine Auswahl getroffen werden. Ich gestehe gern, daß mir dieser Theil meiner Arbeit am schwersten gefallen ist; es ist peinlich genug, an den hinterlassenen Schriften solcher Männer den Zensor zu spielen. Allein hier lag eine unerbittliche Nothwendigkeit vor, wenn diese Sammlung nicht unmäßig beschwert und gerade der Zweck vereitelt werden sollte, um dessentwillen sie unternommen worden ist, nämlich der Zweck, das Lebenswerk von Marx und Engels in helleres Licht zu stellen.

Sie haben in den vierziger Jahren ununterbrochen einen publizistischen Krieg geführt, und die leidigste, aber auch unvermeidlichste Pflicht des Publizisten ist, sich zu wiederholen. Sie haben um ihrer großen Ziele willen mit sehr kleinen Leuten um sehr kleine Fragen streiten müssen, ohne daß diese kleinen Leute und diese kleinen Fragen dem heutigen Leser vergegenständlicht werden könnten, es sei denn mit einem unbilligen Aufwand an Raum und Zeit. Sie sind als Mitarbeiter und Redakteure an zwei großen Tageszeitungen thätig gewesen, so daß manchmal schwer zu entscheiden ist, was sie verfaßt haben und was nicht, und manchmal noch schwerer, was sie selbst gedacht, oder nur für den Druck überarbeitet, verbessert, zurecht gestutzt haben. Genug, hier galt es, sich ein Herz zu fassen und nicht an den Worten der Meister zu kleben, sondern aus ihrem Geiste zu entscheiden, was sie damals Entscheidendes und Wesentliches veröffentlicht haben.

Auf Engels kann ich mich sogar dafür berufen, daß er diese Methode gebilligt hat, als ich die in der Rheinischen Zeitung erschienenen Arbeiten seines Freundes, die er noch in seinem letzten Lebensjahre herauszugeben gedachte, für ihn nach den eben entwickelten Gesichtspunkten auszog. Gewiß geht dabei Manches verloren, dieses witzige Wort oder jene originale Wendung; Männer, wie Marx und Engels, werden so leicht Nichts schreiben, was nicht irgend ein Interesse anregte; eben deshalb war die Wahl oft so schwer, ob wegen der einzelnen, darin vergrabenen Perle dies oder jenes Aschenhäuflein noch einmal aufzuschütten sei. Eine sichere Grenze läßt sich dafür auch gar nicht angeben; ich habe deshalb in jedem einzelnen Falle meine Entscheidung begründet, um der Kritik die nöthige Kontrolle zu ermöglichen. Aber

im Allgemeinen war es unvermeidlich, daß die vorliegende Sammlung den künftigen Biographen von Marx und Engels oder der künftigen Gesammtausgabe ihrer Schriften eine gewisse Nachlese überlassen mußte.

Was meine sonstige Thätigkeit als Herausgeber anbetrifft, so habe ich darauf verzichtet, den berühmten „philologischen Apparat“ spielen zu lassen. Er wäre am wenigsten angebracht bei Marx und Engels, die so hervorragend sie, Jeder in seiner Art, als Stilisten waren und so sorgsam sie auf ihren Ausdruck achteten, doch keine grammatikalische oder gar orthographische Kleinigkeitskrämerei getrieben haben. Ich habe mich bemüht, einen genauen Text herzustellen und alle Druckfehler auszumerzen, stillschweigend bei handgreiflichen Buchstabenversetzungen, wo aber irgend ein Zweifel möglich zu sein schien, in der Weise, daß ich in eckigen Klammern das meines Erachtens Richtige einschaltete. Gleichermaßen habe ich im Allgemeinen auf eine Verdeutschung von Fremdwörtern oder fremdsprachlichen Zitaten verzichtet. Marx und Engels liebten dergleichen nicht, und ich gestehe, daß ich darin ihren Geschmack theile; jede Rücksicht auf eine populäre Massenwirkung scheidet der Natur der Sache nach von vornherein aus. Ueberhaupt habe ich die erläuternden Anmerkungen auf das Nothwendigste zu beschränken gesucht. Diese Schriften sind die eigenthümlichen Produkte einer eigenthümlichen Zeit, die sich nicht so schlankweg in die Sprache unserer Zeit übersetzen lassen, selbst dann nicht, wenn man jeden Satz mit einer erklärenden Eskorte versähe. Man würde dadurch im Gegentheil ihr geistiges Aroma völlig zerstören.

Dagegen leben sie von selbst wieder auf in ihrem historischen Milieu, und so habe ich meine hauptsächliche Aufgabe darin erblickt, dies Milieu in den Einleitungen zu den einzelnen Schriften zu erneuern. Ich hoffe, daß jeder Leser oder, um einen selbstverständlichen Vorbehalt dennoch ausdrücklich zu machen, daß jeder unbefangene Leser meiner Auffassung beistimmen wird. Jedenfalls darf ich sagen, daß ich das weitaus schwierigste Theil erwählt habe, indem ich das weitaus nützlichste Theil zu erwählen bemüht war. Ist es mir nur einigermaßen gelungen, Farbe und Ton der Zeit wieder heraufzubeschwören, worin diese Schriften einmal gelebt haben, so werden sie selbst ihre Sache am wirksamsten führen; auch der vorgeschrittene Arbeiter wird sie dann mit großem Genuß studiren, selbst wenn ihm, wie etwa im ersten

Bande des Kapitals, dies Fremdwort oder jenes fremdsprachliche Zitat unverstanden dazwischenläuft.

Von unbefangenen Lesern, die mir in der Sache beistimmen, muß ich vielleicht eher des entgegengesetzten Vorwurfs gewärtig sein, des Guten zu viel gethan zu haben. Ich kann dagegen nur einwenden, daß sich eine verschollene Zeit ohne eine gewisse Breite und Fülle der Details dem lebenden Geschlechte nicht recht lebendig machen läßt. Dann aber glaubte ich auch, mich einer Pflicht der Gerechtigkeit nicht entziehen zu sollen, von der ich weiß, daß Marx und Engels sie durchaus anerkannt haben würden.

Die bürgerliche Geschichtsschreibung und ganz besonders ihr literarhistorischer Zweig gefällt sich darin, je länger je mehr todtzuschweigen, was einer nicht mehr fernen Zukunft an der Geschichte der vierziger Jahre vor Allem denkwürdig sein wird. Hatte der von Lassalle hingerichtete Julian Schmidt sich wenigstens noch in seiner bedenklichen Weise mit Männern, wie Hegel, Strauß, Ruge, Bauer, Feuerbach auseinanderzusetzen gesucht, so sind diese Namen für die heutigen Vertreter der bürgerlichen Geschichtsschreibung so gut wie verschollen; eine dickleibige Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts, die zur Jahrhundertwende von der Berliner Universität ausgegangen ist, feiert zwar das alberne Klatschblatt eines Bismärckischen Tintenkulis als epochemachende Erscheinung, weiß aber nicht ein armes Sterbenswörtchen davon, daß einmal Hallische und Deutsche Jahrbücher erschienen sind. Diesem Todtschweigesystem, von dem im günstigsten Falle dahingestellt bleiben muß, ob es auf Tendenz oder Unwissenheit beruht, habe ich, soweit es im Rahmen meiner Aufgabe irgend möglich war, entgegenzutreten gesucht, und ich rechne auf einige Nachsicht des Lesers, wenn ich gelegentlich selbst diesen Rahmen überschritten haben sollte, um das Andenken eines Mannes oder einer Schrift wiederherzustellen, die mit Unrecht verschollen sind, mit Unrecht wenigstens für Alle, die in der modernen Arbeiterbewegung die größte Kulturbewegung der Weltgeschichte erblicken.

Die Veröffentlichung der vormärzlichen Schriften von Marx und Engels selbst ist natürlich mehr, als ein Akt historischer Pietät. Die geschichtlichen Wurzeln des Marxismus aufdecken, heißt die Wurzellosigkeit seiner „Ueberwindung" enthüllen. Die Furien des Privatinteresses, die durch jede Diskussion der Eigenthumsfrage erweckt werden, ermöglichen auf dem Gebiet der ökonomischen Wissenschaften eine Erscheinung,

die auf jedem anderen wissenschaftlichen Gebiet unmöglich sein würde: ein naturwissenschaftlicher Gelehrter, der von Darwins Entwicklungs- auf Cuviers Katastrophentheorie zurückginge, würde allgemeinem Hohngelächter begegnen. Aber wer von Marx auf Adam Smith oder Kant zurückmarschirt, hat so reichlichen Anspruch auf die Vorschußlorbeeren der bürgerlichen Presse, wie ein Weltmarschall, der gegen die Boxer ins Feld zieht, unbeschadet der Thatsache, daß all die Verwirrung, die sich heute als funkelnagelneue Weisheit geberdet, schon in den vierziger Jahren von Marx und Engels geschlichtet worden ist. Mögen noch so viele phantastische Zerrbilder „orthodoxer Marxisten" zum Gaudium der Patrioten und Philister in einem glücklicher Weise unblutigen Gemetzel abgethan werden, der einzige „orthodoxe Marxist", den es je gegeben hat, bleibt doch auf dem Plane: der historische Gang der Dinge, an dem eben wieder in der hereinbrechenden Krisis die rostige Lanze des „Revisionismus" zersplittert, der genau so lieblich ist wie sein Name. . . .

Die Eintheilung des Stoffes ergab sich von selbst. Der erste Band, der hiermit erscheint, enthält die Schriften von Marx und Engels, in denen sie sich bis zur Schwelle des Sozialismus entwickeln, den begründet zu haben ihr unsterbliches Verdienst ist. Der zweite Band, der Mitte Februar nächsten Jahres erscheinen soll, wird Dasjenige enthalten, was sie in der theoretischen Begründung und Entwicklung ihres neu gewonnenen Standpunkts gearbeitet und mit anderen Richtungen der Zeit durchkämpft haben, bis zum Kommunistischen Manifeste, der klassischen Geburtsurkunde des modernen wissenschaftlichen Kommunismus. Endlich der dritte Band wird Mitte April nächsten Jahres ihre Aufsätze aus der Neuen Rheinischen Zeitung und deren Revue veröffentlichen, also die praktischen Proben auf die Richtigkeit ihrer theoretischen Resultate. Damit ist die erste Periode in der öffentlichen Wirksamkeit von Marx und Engels abgeschlossen. Dazwischen werden Mitte November dieses Jahres die Briefe Lassalles an Marx und Engels ausgegeben werden, die zwar in keinem unmittelbaren Zusammenhange mit der vorliegenden Sammlung stehen, aber sie ihrem Wesen nach für die fünfziger Jahre fortsetzen, indem sie für dies Jahrzehnt die sicherste urkundliche Grundlage bieten, sowohl für die Geschichte des modernen wissenschaftlichen Kommunismus, als auch für die Biographien seiner klassischen Vorkämpfer.

Es bleibt mir noch übrig, mit aufrichtigem Danke die Bereitwilligkeit anzuerkennen, womit Frau Laura Lafargue für die Schriften ihres Vaters, Bebel und Bernstein aber für die Schriften von Engels die Erlaubniß zu dieser Sammlung gegeben haben. Frau Laura Lafargue hat mir außerdem aus dem Nachlaß ihres Vaters eine Reihe von Briefen und Dokumenten zur Benutzung anvertraut, die mir bei meiner Arbeit von unschätzbarem Werthe gewesen sind; ich verdanke es in erster Reihe ihrem mich ehrenden Vertrauen, wenn ich meiner Aufgabe halbwegs genügt haben sollte.

Steglitz-Berlin, im August 1901.

Franz Mehring.

I

Differenz
der
demokritischen und epikureischen Naturphilosophie

nebst einem Anhange

von

Karl Heinrich Marx
Doktor der Philosophie

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Einleitung.

Die Dissertation, mit der Karl Marx den akademischen Doktorgrad erwarb, ist nicht gedruckt worden, doch hat sich eine von ihm selbst durchgesehene Abschrift erhalten, die für die Veröffentlichung durch den Druck bestimmt war. Einige ihrer Blätter sind leider im Laufe von sechzig Jahren verloren gegangen, ihr wichtigster Theil aber ist unversehrt geblieben, so daß sich die Lücken bis zu einem gewissen Grade ergänzen und insoweit verschmerzen lassen. Ohnehin ist die Arbeit, wenn auch nicht werthlos als Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung, so doch ungleich bedeutsamer als älteste Urkunde, die wir aus dem geistigen Schaffen von Karl Marx besitzen. Um aber diese Bedeutung richtig zu erkennen, muß die verblaßte Schrift der verstaubten Blätter wieder aufgefrischt werden, mit dem, was sich sonst aus gedruckten oder handschriftlichen Quellen über die Jugendjahre ihres Verfassers beibringen läßt.

1. Im Elternhause.

Im Handwörterbuch für Staatswissenschaften beginnt Engels seinen Artikel über Marx mit den Worten: „Heinrich Karl Marx wurde geboren in Trier am 5. Mai 1818 als der Sohn des Advokatanwalts und späteren Justizraths Heinrich Marx, der, wie aus dem Taufschein des Sohnes ersichtlich, 1824 mit seiner Familie vom Judenthum zum Protestantismus übertrat.“ Zur Erklärung dieses Uebertritts erzählt ein bürgerlicher Kompilator, der Advokatanwalt Heinrich Marx sei bei der Uebernahme Triers an Preußen, also im Jahre 1815, vor die Wahl gestellt worden, sich taufen zu lassen oder sein Amt aufzugeben, ein Märchen, das schon an dem von Engels angegebenen urkundlichen Datum der Taufe zerschellt.

Aber auch was Liebknecht über diese Taufe angiebt, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Darnach sei kurz nach der Geburt von Karl Marx ein Edikt ergangen, das alle Juden vor die Wahl gestellt habe, entweder sich taufen zu lassen oder auf jede amtliche Stellung und Thätigkeit zu verzichten. Der Vater habe sich dem Unvermeidlichen fügen müssen und sei mit seiner

Familie zum Christenthum übergetreten. Zwanzig Jahre später habe der zum Manne herangewachsene Knabe die erste Antwort auf diesen Gewaltstreich in seiner Schrift über die Judenfrage gegeben; dann sei sein ganzes Leben eine Antwort und die Revanche gewesen. Ein solches Edikt, wie Liebknecht angiebt, ist aber nie ergangen; so viel der preußische Staat gesündigt hat, so hat er doch nicht die Familie Marx zur Märtyrerin der jüdischen Religion gemacht; auch ist der Aufsatz über die Judenfrage von wesentlich anderem Inhalt, als man nach diesen Andeutungen Liebknechts annehmen sollte.

In der Rheinprovinz bestand der Code Napoleon, der den Juden völlige Gleichberechtigung mit allen übrigen Staatsbürgern gewährte. Allerdings war diese Gleichberechtigung bereits unter französischer Herrschaft durch ein Edikt vom 17. März 1808 eingeschränkt worden, aber nur zu Ungunsten des jüdischen Wuchers. Dies Edikt berührte mit keinem Worte die jüdische Religion, sondern verbot den Juden nur, Dienstboten oder Lohnarbeitern auf Pfand zu leihen, Geräthschaften, Werkzeuge und Kleidungsstücke von Arbeitsleuten, Taglöhnern und Dienstboten anzunehmen und so weiter. Es war provisorisch auf zehn Jahre erlassen worden, hatte aber das bekannte Schicksal aller Wuchergesetze, und als im Jahre 1818 die rheinischen Behörden, darunter auch der Oberprokurator von Trier berichten mußten, daß der jüdische Wucher unvermindert fortdauere, wurde es von der preußischen Regierung in der nicht minder bekannten Kurzsichtigkeit aller Reaktion erneuert. Sonst aber hatten die rheinischen Juden nicht unter Edikten zu leiden, und unter stillschweigender Praxis nur insoweit, als sie von den unmittelbaren Staatsämtern ausgeschlossen wurden; einige jüdische Subalternbeamte, die aus dem französischen Dienst übernommen worden waren, ließ Hardenberg in der Stille pensioniren. Weder diese Praxis, noch jenes Edikt berührte im Mindesten den Advokatanwalt Heinrich Marx, der, wenn er im Jahre 1824 vom Judenthum zum Christenthum übertrat, weder einem äußeren Zwange nachgab, noch äußeren Vortheilen nachtrachtete, sondern einem freien Entschlusse folgte.

Heine, der etwa zu gleicher Zeit den gleichen Schritt that, nennt den Taufzettel einmal den Eintrittsschein zur europäischen Kultur. Damit war treffend der Grund angegeben, der viele gebildete Juden veranlaßte, zum Christenthum überzutreten, seitdem Moses Mendelssohn seine „Nation“ in die Gemeinschaft deutscher Gesittung einzuführen bemüht gewesen war. Sie wollten damit nicht den Glauben an Christus mit dem Glauben an Jehova vertauschen, sondern sich auch äußerlich von dem Judenthum trennen, das sie innerlich überwunden hatten; anders als durch den Uebertritt zum Christenthum ließ sich dieser Akt der Emanzipation damals nicht vollziehen. In

einem Briefe an seinen Sohn Karl bekennt Heinrich Marx seinen „reinen Glauben an Gott“, wie ihn auch Newton, Locke, Leibniz bekannt hätten. In der läßlichen Form des Protestantismus, der sich zur Zeit obendrein als duldsamer Rationalismus gab, hatte das Christenthum einen Leibniz ertragen, während das Judenthum einen Spinoza nicht ertragen hatte; starb doch selbst der gute Moses Mendelssohn vor Schreck, als er sich nicht mehr verhehlen konnte, daß sein bewunderter Freund Lessing ein Spinozist gewesen sei.

Möglich, daß auch ein äußerer Anstoß vorgelegen hat, als Heinrich Marx im Jahre 1824 mit seiner Familie zum Christenthum übertrat; in demselben Jahre vollzogen sich mehrere Hundert gleicher Religionswechsel. Die landwirthschaftliche Krisis der zwanziger Jahre hatte der jüdischen Güterschlächterei einen heftigen Aufschwung gegeben; auf allen acht preußischen Provinziallandtagen, die bald nachher zum ersten Male zusammentraten, flammte ein fanatischer Judenhaß auf, der sich nicht allein aus der beschränkten Gesinnung dieser reaktionären Körperschaften erklären ließ; selbst der rheinische Provinziallandtag wollte im Jahre 1826 die Juden vom Gemeinde- und Staatsbürgerrecht ausschließen. Im Wesen der Sache aber war Heinrich Marx in frei menschlicher Bildung gänzlich aus dem Judenthum herausgewachsen, und diese völlige Freiheit von aller jüdischen Befangenheit hat Karl Marx als werthvolles Erbe aus seinem Elternhaus überkommen.

Nicht jedoch hat er in ihm schon revolutionäre Luft geathmet. Heinrich Marx hatte sich aus bitterer Armuth emporgearbeitet; er schreibt einmal von seiner „dornigen Jugend“, die ihm nur durch die Liebe seiner Mutter erhellt worden sei; es scheint, daß er den Vater früh verloren und sich ganz aus eigener Kraft durchgerungen hat. In der armen Zeit nach den sogenannten Freiheitskriegen war er zu bescheidenem, aber doch nicht sorgenlosem Wohlstande gelangt, und da diese arme Zeit zugleich eine stille Zeit war, so lockte keine große Versuchung zum öffentlichen Kampfe, für den seine weiche und zärtliche Natur auch wohl nicht in erster Reihe oder überhaupt nicht geschaffen sein mochte.

Ein Konzept aus seiner Feder, fragmentarische Gedanken freilich nur, hingeworfen nach einigen Anspielungen des Inhalts beim Ausbruch der Kölner Bischofswirren, vertheidigt das Recht des absoluten Monarchen, um der Sicherheit des Staates willen das gemeine Recht zu verletzen, und als Karl Marx sich in seinen Universitätsjahren mit einem Drama bekannt zu machen gedachte, empfahl ihm der Vater eher eine Ode in großem Stile, deren Gegenstand ein gedrängter Augenblick aus der preußischen Geschichte sein müsse, ein Augenblick, wo das Schicksal entscheidend die Wage halte.

„Er muß für Preußen ehrenvoll und die Möglichkeit vorhanden sein, dem Genius der Monarchie, allenfalls auch dem Geiste der sehr edlen Königin Luise, eine Rolle zuzutheilen.“ Ein solcher Augenblick sei die große Schlacht bei Belle-Alliance. „Es kann auch in der That nicht fehlen, für diesen Augenblick Begeisterung zu fassen, denn das Mißlingen desselben hätte die Menschheit und besonders den Geist in ewige Ketten gelegt. Nur die heutigen Zwitterliberalen können einen Napoleon vergöttern. Unter ihm hat wahrlich kein Einziger das laut zu denken gewagt, was in ganz Deutschland und in Preußen besonders täglich und ohne Störung geschrieben wird. Und wer seine Geschichte studirt hat und was er unter dem tollen Ausdruck von Ideologie verstanden, der darf mit gutem Gewissen seinen Sturz und den Sieg Preußens feiern.“ So wie sich Heinrich Marx in den Briefen an seinen Sohn spiegelt, ähnelt er wenig einem rheinischen Advokaten jüdischer Abkunft und französischen Rechts; viel mehr gleicht er jenen fein und frei gebildeten Anwälten landrechtlicher Abstammung, deren klassischer Typus der alte Ziegler war, und wie dieser zur Magistratur überging, so hat sich Heinrich Marx noch in seinen letzten Lebensjahren mit der gleichen Absicht getragen.

Sein ganzes Glück bildete seine Familie, sein „lieb gut Hansje“, wie er seine Gattin kosend nennt, und ihre gemeinsamen Kinder. Seine Frau war eine holländische Jüdin, eine geborene Henriette Preßburg. Ihre Enkelin Eleanor Marx schreibt über sie: „Im Anfang des 16. Jahrhunderts siedelten die Preßburg, ihren Namen von der Stadt Preßburg entlehnend, nach Holland über, wo die Söhne der Familie jahrhundertelang Rabbiner waren. Die Mutter sprach holländisch; bis zu ihrem Tode sprach sie deutsch mangelhaft und mit Schwierigkeit.“ Diese Angabe wird bestätigt durch die wenigen Briefe, die sich von der Mutter erhalten haben, doch die unbeholfenen Worte verdunkeln nicht das liebevolle Wesen einer Frau, der ihr Gatte und ihr Sohn das übereinstimmende Zeugniß ausgestellt haben, daß ihr ganzes Leben ein fortgesetztes Opfer an Liebe und Treue gewesen sei. Die überaus glückliche Ehe war reich mit Kindern gesegnet, von denen mehrere früh gestorben sind, andere nicht besonders begabt gewesen zu sein scheinen. Ueber einen Bruder, der in Brüssel die Handlung erlernte, schreibt der Vater: „Von seinem Fleiß erwarte ich viel, von seiner Intelligenz desto weniger. Schade, daß der herzensgute Junge nicht mehr Kopf hat.“ Mit einem humoristischen Stoßseufzer fügt er hinzu: „Die Mädchen sind brav und fleißig. Die Haare stehen mir zu Berge, wenn ich bedenke, daß jetzt diese Waare nur vergoldet gesucht wird und ich diese Kunst so wenig verstehe.“ Das älteste Kind war ein Mädchen und hieß Sophie; dann kam Karl, der von früh auf die Hoffnung und der Stolz seiner Eltern war.

Seine „herrlichen Naturgaben“ erweckten in dem Vater die Ahnung, daß sie einst zum Wohle der Menschheit dienen würden, und die Mutter hieß ihn ein „Glückskind“; so frisch und heiter schritt der Knabe ins Leben, und so wohl gedieh ihm Alles unter den Händen. Schon mit siebzehn Jahren hatte er das Trierer Gymnasium durchlaufen; sein Abiturientenzeugniß ist vom 25. September 1835 datirt. Es rühmt sein gutes Betragen und seine guten Anlagen; seinen Fleiß nennt es in den alten Sprachen, im Deutschen und in der Geschichte sehr befriedigend, in der Mathematik befriedigend, im Französischen nur gering, seine Kenntnisse im Deutschen recht gut und so weiter.

Eine persönlichere Note schlägt das Zeugniß in der lateinischen und griechischen Zensur an; es heißt da, Karl Marx habe häufig auch die schwierigeren Stellen der alten Klassiker zu übersetzen und zu erklären gewußt, „besonders solche, wo die Schwierigkeit nicht so sehr in der Eigenthümlichkeit der Sprache, als in der Sache und dem Gedankenzusammenhang“ bestehe; sein lateinischer Aufsatz zeige in sachlicher Hinsicht Reichthum an Gedanken und tieferes Eindringen in den Gegenstand, sei aber häufig mit Ungehörigem überladen.

Mit diesem Zeugniß bezog Karl Marx als Studiosus der Rechtswissenschaft die Universität Bonn, wo er ein Jahr lang das studentische Leben ausgekostet zu haben scheint. Der Vater erinnert ihn später einmal, in einem sehr ärgerlichen Briefe, von dem noch zu reden sein wird, an ein „wildes Toben“ in Bonn, an ein vernichtetes „Schuldbuch“; allzu arg ist es aber doch nicht gewesen, wie die väterlichen Briefe aus dem Bonner Studienjahre selbst zeigen. Da heißt es wohl einmal: „Deine Rechnung, lieber Karl, ist à la Karl, ohne Zusammenhang, ohne Resultat“; auch von einem Gelehrten müsse man Ordnung verlangen, zumal von einem praktischen Juristen. Oder der Vater warnt, unter dem Eingeständniß, daß ihm selbst in den süßen Tagen der ersten Liebe niemals ein Vers gelungen sei, vor dem Gelüste des jungen Dichters nach Druckerschwärze; das Uebergewicht solcher Halbgötter, wie der Poeten, müsse sich im ersten Verse darstellen, damit Jedermann den Götterboten erkenne; „mich würde es jammern, Dich als gemeines Poetlein auftreten zu sehen.“ Oder er muß fragen: „Ist denn das Duelliren so sehr mit der Philosophie verwebt?“ Aber er räth auch schon vom „übermäßigen Studiren“ ab, ermahnt zum Spazierengehen und Spazierenreiten, und schließlich hat er selbst gegen die „Rechnungen à la Karl“ doch „im Ganzen nichts einzuwenden“, so daß der Uebermuth der ersten Semester sich wohl in leidlichen Grenzen ausgetobt hat.

Am 1. Juli 1836 stellt dann der Vater den Schein aus, wonach er nicht nur die Erlaubniß ertheilt, sondern es auch für seinen Willen erklärt, daß

sein Sohn Karl im nächsten Semester die Universität Berlin beziehe, um die in Bonn angefangenen Studien der Rechts- und Kameralwissenschaft fortzusetzen. Jedoch ehe Karl nach Berlin ging, verlobte er sich mit Jenny v. Westphalen.

Die Familie v. Westphalen lebte erst seit der preußischen Annexion in Trier. Sie war von jungem Briefadel, aber sie trug einen historischen Namen, den sich Philipp Westphalen als rechte Hand des Herzogs Ferdinand von Braunschweig im siebenjährigen Kriege erworben hatte. Dieser bürgerliche Mann, der jeden militärischen Titel verschmähte, hatte die siegreichen Feldzüge geleitet, durch die das westliche Deutschland vor den Eroberungsgelüsten des bourbonischen Despotismus geschützt worden war. Als einzige Beute brachte er aus dem Kampfe seine Braut heim, Jeanie Wishart of Pittarow, die Tochter eines Stadtpfarrers von Edinburg, die im Feldlager des Herzogs Ferdinand erschienen war, um ihre mit einem General der englischen Hilfstruppen vermählte Schwester zu besuchen.

In einem Briefe an Liebknecht, den dieser in seiner Schrift über Marx abdruckt, schreibt Eleanor Marx, sie habe die schottische Verwandtschaft ihrer Familie nie genau festzustellen vermocht, und so mögen darüber einige Notizen folgen, die an dieser Stelle sonst füglich entbehrt werden könnten. Die Wisharts gehörten zu den ältesten Baronsfamilien in Schottland; George Wishart, ein gleichnamiger Vorfahr von Jeanies Vater in gerade aufsteigender Linie, hatte 1547 im Kampfe gegen den Kardinal Beatoun für die Einführung der Reformation in Schottland den Scheiterhaufen bestiegen. Jeanies Mutter aber war eine Campbell of Orchard; sie stammte ebenfalls aus einer schottischen Adelsfamilie und hatte einen noch berühmteren Blutzeugen zum Ahnen, jenen Earl Archibald Argyle, der als Rebeller im Freiheitskampf gegen Jakob II. auf dem Markte in Edinburg enthauptet wurde. Im Uebrigen weiß Jedermann aus Macaulay und Walter Scott, daß die heroischen Eigenschaften des schottischen Hochlandsadels ihre höchst bedenklichen Kehrseiten hatten, wie denn auch Eleanor Marx in dem angezogenen Briefe, frei von jedem Ahnenstolz, die Familie der Campbells ganz abscheulich nennt.

Um aber eine Tochter dieser adeligen Geschlechter heimführen zu können, mußte Philipp Westphalen nach den damals herrschenden Standesvorurtheilen den Adel „genehmigen“, so energisch er sich alle militärischen Titel verbeten hatte. Mit einer Frau, die seiner in jeder Beziehung würdig war, lebte er nach dem siebenjährigen Kriege als kleiner Gutsherr in glücklichster Ehe; der jüngste Sohn des Paares und der einzige, der den Eltern an Charakter und Geist glich, war Ludwig v. Westphalen, dem Marx seine Doktordissertation gewidmet hat, als dem väterlichen Freunde seiner Jugend

und dem Vater seiner Braut. Vom Landrath in Salzwedel, wo ihm seine Tochter Jenny am 12. Februar 1814 geboren wurde, war Ludwig v. Westphalen zwei Jahre später als Rath an die Regierung in Trier versetzt worden, und hier hatte sich ein freundschaftlicher Verkehr zwischen seiner Familie und der Familie Marx entsponnen. Die Kinder wuchsen mit einander auf, und Karl Marx ist schon früh ein Liebling des alten Westphalen gewesen, von dem er Zeit seines Lebens mit der größten Anhänglichkeit und Dankbarkeit gesprochen hat. Ohne Zweifel hat er in diesem Hause auch viele Anregungen empfangen, die ihm sein Elternhaus so doch nicht geben konnte; Westphalen konnte ganze Gesänge Homers von Anfang bis Ende hersagen und kannte die meisten Dramen Shakespeares englisch wie deutsch auswendig; diesen Dichtern ist auch Karl Marx immer treu geblieben.

Freilich durfte sich der achtzehnjährige Jüngling, der nichts hinter sich hatte, als zwei lustige Semester, dem nahezu siebzigjährigen Greise nicht als Bewerber um die Tochter vorstellen. So verlobte er sich mit Jenny v. Westphalen ohne Vorwissen ihrer Eltern, während seine Eltern seinem ungestümen Drängen nachgaben, mit der „Gutmüthigkeit wahrer Romaneltern", wie der Vater einmal seufzt, der, immer gewohnt, den geraden Weg zu gehen, sich schwer in die Heimlichkeit schickte, die so leicht ein falsches Licht auf ihn und seine Frau werfen konnte. Sie fanden dann aber doch ihre Ruhe in dem sicheren Instinkt der Elternliebe, der sie auch nicht getrogen hat, in der unerschütterlichen Ueberzeugung, daß in diesem Herzensbunde das künftige Lebensglück der Verlobten beschlossen sei.

Die Braut bewährte von Anbeginn die seltenen Eigenschaften des Herzens und des Kopfes, die sie all ihr Lebtag auszeichnen sollten. Reich begabt, „das schönste Mädchen in Trier", die Tochter und die Schwester hochgestellter Beamten — ihr um fünfzehn Jahre älterer Halbbruder, der spätere feudal-reaktionäre Minister, war damals auch in Trier angestellt und hatte in bureaukratischer Strebsamkeit als Geheimer Oberregierungsrath und Abtheilungsdirigent sogar den eigenen Vater überflügelt — und nun die Braut eines um vier Jahre jüngeren Studenten: dies Verhältniß bot in der Atmosphäre einer bureaukratischen Kleinstadt schon Dornen genug, selbst für ein muthiges und starkes Herz. Aber nicht darum sorgte die Braut, sondern um die schwere Verpflichtung, womit sie, die Aeltere und Reifere, ein hoffnungsvolles Leben belastet hatte, das eben in die ersten Halme schoß.

Als Karl Marx nach Berlin ging, begannen die ernsten Kämpfe seines Lebens.

2. Auf der Universität.

Seitdem Hegel den philosophischen und Schleiermacher den theologischen Lehrstuhl der Berliner Universität inne hatte, war diese Hochschule das Mekka der deutschen Gottes- und Weltweisheit geworden. Aus allen Gegenden des Vaterlandes strömten wißbegierige Jünglinge in ihre Säle, auch Süddeutsche, wie David Strauß und Ludwig Feuerbach, denen die norddeutsche Landschaft und das norddeutsche Leben sonst schwer erträglich war. Dieser Glanz strahlte am hellsten in den dreißiger Jahren, doch war er, namentlich in ihrer zweiten Hälfte, nur das blendende Farbenspiel eines Sonnenunterganges. Mit der Mitte des Jahrzehntes hatte die ökonomische Entwicklung eingesetzt, die der Vorherrschaft der Philosophie und Theologie den Boden unter den Füßen wegzog. Die alte Herrlichkeit wankte in ihren Grundvesten und eine neue Stätte des Ruhmes begann sich erst vorzubereiten; eine junge Schule bedeutender Naturforscher sammelte sich um Alexander v. Humboldt, der, wie einst Erasmus ein „Mann für sich", mehr neben als in der Universität stand.

Die Berliner Hegelianer beteten die konservativen Worte des Meisters nach und klaubten sein System als preußische Staatsphilosophie zurecht. Sie waren eine Schaar von Mittelmäßigkeiten, deren mittelmäßigste konsequenter Weise auf dem Lehrstuhl Hegels saß: der ehemalige Rektor Gabler aus Baireuth, den Humboldt als die „verhängnißvolle Gabel" verspottete: sie alle dünkten sich noch in sicherem Besitz, obgleich mit dem Leben Jesu von Strauß das erste Knistern und Krachen in dem scheinbar für die Ewigkeit gefügten Mauerwerk des Systems hörbar geworden war. Um so tiefer hatte das epochemachende Buch in die theologische Fakultät eingeschlagen und in ihr die bare Hilflosigkeit offenbart. Marheineke und sein junger Schützling Bruno Bauer, die gemeinsam Hegels Religionsphilosophie herausgaben, wiesen mit spekulativem Hochmuth Straußens historische Evangelienkritik zurück; Neander verfaßte als Gegengift ein frommes Leben Jesu, eine ängstlich und rathlos tappende Schrift, der Strauß selbst mit überlegenem Spotte das Motto schrieb: Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben; Hengstenberg aber senkte die orthodoxen Hörner gegen den frechen Neuerer, eine Karrikatur des Hauptpastors Goeze, wie dieser eine Karrikatur Martin Luthers gewesen war. Die aus romantischen Schleiern gewebte Theologie Schleiermachers war mit seinem letzten Athemzuge verweht; immerhin fiel dem „großen Gottesgelehrten" damit ein günstigeres Loos, als seinem rationalistischen Widerspiel, dem alten Paulus in Heidelberg, der mit seinen grauen Haaren die begabte Jugend anzuekeln begann; Ludwig Feuerbach war unerschöpflich in drastischen Hyperbeln,

um die biblischen Auslegekünste zu brandmarken, die mit dem Witze einer Kuhmagd die armen, unschuldigen, wehrlosen Worte so lange prügelten, bis sie einen Sinn gestanden, den sie nie gehabt hatten.

Anders und bis zu einem gewissen Grade besser sah es auf dem Gebiet der Rechtswissenschaft aus, wo gerade an der Berliner Universität noch bedeutende Köpfe um bedeutende Probleme mit einander rangen. Gegen Savigny, das Haupt der historischen Rechtsschule, kämpfte Eduard Gans als philosophisch geschulter Jurist. Er gehörte zu den Berliner Hegelianern und gab mit ihnen die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik heraus, aber im Unterschied von ihrer Masse bemühte er sich ernsthaft, ein reales Gebiet der Wissenschaft nach philosophischer Methode zu durchackern. Er hatte sich schon gegen Hegel selbst erhoben, als dieser in seiner letzten Lebenszeit geringschätzig über die französische Julirevolution und die englische Reformbill absprach; nun führte Gans einen unerbittlichen Krieg gegen die historische Rechtsschule, die alles historische Recht verfocht, nur weil es historisch entstanden war. Er geißelte an dieser Schule „die Enge, die Dumpfheit und das Mumienhafte, das sie annehme, den schädlichen Einfluß, den sie auf Gesetzgebung und Rechtsentwicklung ausübe, die dürftige Vornehmheit, mit der sie wie mit einem Staatsmantel ihre schäbigen Glieder bedecke"; er selbst bestrebte sich in seinen Vorlesungen, die Rechtswissenschaft aus dem „gemeinen Kreise" zu erheben, worin sie beschlossen war, und ihre „Sklavenketten" zu lösen, indem er sie in den „großen Geschwisterkreis der historischen und philosophischen Disziplinen" einführte. Gans war ein anregender Lehrer und ein bedeutender Forscher, dem voraussichtlich noch eine große Laufbahn offen stand, als ihn im Jahre 1839 ein plötzlicher Tod im frischesten Mannesalter dahinraffte.

Bei Savigny und Gans belegte Karl Marx seine ersten Vorlesungen, als er am 22. Oktober 1836 in Berlin immatrikulirt worden war. Später schreibt er einmal, auf seine Universitätszeit zurückblickend: „Mein Fachstudium war das der Jurisprudenz, das ich jedoch nur als untergeordnete Disziplin neben Philosophie und Geschichte betrieb." Diese Behauptung steht äußerlich in einem scharfen Gegensatz zu der Liste der zwölf Vorlesungen, die Marx neun Semester lang an der Berliner Universität gehört hat. Von ihnen zählt die größere Hälfte zur Jurisprudenz, zur Philosophie nur eine und zur Geschichte gar keine. Gehört hat Marx bei Savigny Pandekten, bei Gans Kriminalrecht und Preußisches Landrecht, bei Heffter Kirchenrecht, Kriminalprozeß und Gemeinen deutschen Zivilprozeß, bei Rudorff Erbrecht, dazu je ein philosophisches, theologisches und philologisches Kolleg, Logik bei Gabler, Jesaias bei Bruno Bauer, Euripides bei Geppert. Dann hat Marx noch bei Ritter, dem berühmten

Schöpfer der vergleichenden Erdkunde, allgemeine Geographie belegt, und endlich Anthropologie bei dem romantischen Naturphilosophen Steffens, der zu dieser Zeit einmal bei der Prüfung eines jungen Geologen die tadelnde Note gab, der Kandidat habe sich mehr mit den Gegenständen, als mit dem Absoluten befaßt. Das Wort kennzeichnet treffend, wie sehr die naturwissenschaftlichen Disziplinen noch um ihre gleichberechtigte Stellung an den preußischen Universitäten zu ringen hatten. Karl Marx hatte in seiner Bonner Zeit den Wunsch des Vaters, daß er auch Chemie und Physik hören möge, unter Hinweis auf die schlechte Vertretung dieser Fächer in Bonn abgelehnt und auf Berlin vertröstet; hier sah es aber auch noch nicht viel besser damit aus, und Steffens, den Marx gleich im ersten Semester neben Savigny und Gans hörte, war der letzte Mann, ernstes Interesse für das Studium der Naturwissenschaften einzuflößen.

Jedoch wenn die Liste der Vorlesungen, die Marx in seiner Berliner Zeit belegt hat, nicht damit übereinzustimmen scheint, daß er Jurisprudenz als untergeordnetes Studium neben Philosophie und Geschichte betrieben habe, so giebt diese Liste doch nur ein ganz unzutreffendes und selbst irreführendes Bild von dem, was er auf der Universität gearbeitet hat. Sind die akademischen Vorlesungen seit Erfindung der Buchdruckkunst überhaupt ein Anachronismus, so mögen sie gleichwohl für mittelmäßige Köpfe ganz nützlich und zweckmäßig sein, indem sie ihnen in langsamer Stallfütterung den wissenschaftlichen Stoff zuführen. Um so unerträglicher ist es für lebhafte Köpfe, sich halbe oder ganze Jahre lang Tropfen für Tropfen einflößen zu lassen, was sich in einigen Tagen ununterbrochener und desto eindringlicherer Lektüre gründlicher aneignen läßt. Nun gar produktive Geister pflegen, wie Leibniz von sich sagte, mit dem Schwersten anzufangen, was im geraden Gegensatz zu dem Kathedervortrage steht, der vielmehr mit dem Leichtesten beginnt und beginnen muß.

In der Weise produktiver Geister hat Karl Marx schon auf der Universität gearbeitet. Es stimmt wohl genau mit der Wirklichkeit überein, wenn sein Berliner Abgangszeugniß testirt, daß er die Vorlesung Bruno Bauers „besucht", die beiden Vorlesungen von Gans sogar „ausgezeichnet fleißig" gehört habe, aber wenn es sonst ein beredtes Schweigen über den Eifer beobachtet, womit er sich Kollegienhefte hat in die Feder diktiren lassen. Sieht man von Bruno Bauer ab, der mehr sein Freund als sein Lehrer war, so ist Gans der einzige seiner Universitätslehrer gewesen, der ihn geistig angeregt und gefördert hat; in seinen ersten Arbeiten ist das wohl zu spüren, besonders in der ungemein scharfen Klinge, die er gegen die historische Rechtsschule schlägt.

Inzwischen hatte Karl Marx die praktische Juristerei aufgegeben und sich der akademischen Laufbahn zu widmen beschlossen, zu der er sich durch schriftstellerische Leistungen eine schnelle Bahn zu brechen gedachte. Was immer sonst gegen sie sprechen mochte, so bot sie in jenen Tagen der Zensur eine halbwegs sichere Bürgschaft schriftstellerischer und überhaupt öffentlicher Wirksamkeit. Der Vater legte diesen Plänen nichts in den Weg. Es gilt ihm gleich, welches Fach Karl wählt, ja in „letzter Analyse" glaubt er ihm eher zur Philosophie als zur Jurisprudenz rathen zu sollen; auch mit den dichterischen Neigungen des Sohnes befreundet er sich jetzt und empfiehlt ihm, sich durch jene preußische Ode im großen Stile einen geachteten Namen zu machen; selbst den Plan einer dramaturgischen Zeitschrift hilft er überlegen, wobei ihn freilich das Bedenken überschleicht, daß der gute gelehrte Lessing nicht auf Rosen gewandelt und als armer Bibliothekar gestorben sei. In erster Reihe bedrängt den Vater die Sorge um das „Engelsmädchen", das er ganz in sein Herz geschlossen hat; die „Zauberin" hat es auch ihm angethan, und in jedem Briefe treibt er den Sohn an, durch rasche und rüstige Arbeit die Schatten der gefahrvollen und unsicheren Zukunft zu zerstreuen, der Jenny v. Westphalen ihre glänzenden Aussichten geopfert habe. Er räth sogar dem Sohne, wie dieser der Braut schreiben solle; die Briefe müßten voll zarten hingebenden Gefühls sein, aber eine helle und klare Sprache führen; in keinem Falle dürfe sie der phantastische Poet diktiren.

In all seiner rührenden Sorge empfindet er mehr und mehr, wie Karl seinem väterlichen Rath entwächst. So innig die Liebe zwischen den Beiden gewesen ist, so sind ihnen doch nicht die tragischen Zerwürfnisse erspart geblieben, die in aufstrebenden Zeiten so oft zwischen Vater und Sohn entstehen, tragische Zerwürfnisse, weil jeder Theil in seinem Recht ist und das alte Geschlecht die junge Welt nicht mehr verstehen darf, weil die Wunden dieser Kämpfe um so tiefer bluten, je höher der Vater vom Sohne und der Sohn vom Vater denkt.

Wir haben die Briefe des Sohnes nicht mehr, bis auf einen und zum Glücke den wahrscheinlich wichtigsten; in den Briefen des Vaters sieht man aber allmälig die Keime der Zwietracht aufwuchern. Es sind erst manche Kleinigkeiten, die ihn verdrießen, um so mehr verdrießen, als ihn nun auch ein böser Husten und bald die Gicht zu plagen beginnen: die unleserliche Handschrift, das saumselige Briefschreiben, auch daß Karl keine Besuche bei angesehenen und einflußreichen Männern macht, die ihm nützen könnten; wenn man nicht mehr allein stehe, erfordere die Klugheit, sich einige Stützen zu verschaffen, versteht sich auf eine ehrenvolle und würdige Weise. Mit seinen gebleichten Haaren und ein wenig gebeugtem Gemüthe will der Vater

noch trotzen und alles Niedrige verachten; aber er meint, daß der stolzen Jugend in der Fülle der Lebenskraft wohl Manches als Erniedrigung erscheine, was doch nur Pflicht gegen sich und die sei, deren Wohl man zu fördern habe.

Im Dezember 1836 schreibt der Vater dann aber schon: „Deine Ansichten des Rechtes sind nicht ohne Wahrheit, aber sehr geeignet, in ein System gebracht, Stürme zu erregen, und Du weißt nicht, wie heftig gelehrte Stürme sind. Wenn das Anstößige in der Sache nicht ganz zu beseitigen ist, so müßte wenigstens die Form mildernd und gefällig sein.“ Und dann im März 1837: „Es ist wunderbar, daß ich, von Natur ein fauler Schreiber, ganz unerschöpflich bin, wenn ich Dir schreiben soll. Ich will und kann meine Schwäche gegen Dich nicht verbergen. Mein Herz schwelgt zuweilen in Gedanken an Dich und Deine Zukunft, und dennoch zuweilen kann ich mich traurig ahnender, Furcht erregender Ideen nicht entschlagen, wenn sich wie ein Blitz der Gedanke einschleicht: Ob Dein Herz Deinem Kopfe, Deinen Anlagen entspricht? Ob es Raum hat für die irdischen, aber sanfteren Gefühle, die in diesem Jammerthale dem fühlenden Menschen so wesentlich trostreich sind? Ob, da dasselbe offenbar durch einen, nicht allen Menschen verliehenen Dämon belebt und beherrscht wird, dieser Dämon himmlischer oder faustischer Natur sei?“ Den trefflichen Mann, der so ganz in seinem häuslichen Glück aufging, quält die Frage, ob sein Karl für dieses Glück empfänglich sei, und seine Zweifel sind „nicht weniger marternd“, seit er „eine gewisse Person“ wie sein eigenes Kind liebt.

Er sieht eine auffallende Erscheinung an Jenny. „Sie, die sich so ganz mit ihrem kindlichen, reinen Gemüth Dir hingiebt, zeigt zuweilen unwillkürlich und gegen ihren eigenen Willen, eine Art von Furcht, von ahnungsschwerer Furcht, die mir nicht entgeht, und die ich nicht zu erklären weiß, und wovon sie jede Spur in meinem Herzen zu vertilgen suchte, sobald ich sie darauf aufmerksam machte.“ Der Vater kann sich das nicht erklären, aber seine Erfahrung erlaubt ihm nicht, sich leicht irre führen zu lassen. „Dein hohes Emporkommen, die schmeichelnde Hoffnung, Deinen Namen einst in hohem Rufe zu sehen, sowie Dein irdisches Wohl liegen mir zwar nicht allein am Herzen, es sind lang genährte Illusionen, die sich tief eingenistet haben. Doch im Grunde gehören diese Gefühle großentheils dem schwachen Menschen und sind nicht rein von allen Schlacken, als da sind Stolz, Eitelkeit, Egoismus.“ Die Verwirklichung dieser Illusionen, so versichert der Vater, werde ihn nicht glücklich machen, wenn ein dämonisches Genie den Sohn sanfteren Gefühlen entfremde.

Der Brief geht dann „zum Positiven“ über und bekräftigt Karls Absicht, sich den Eltern der Braut zu offenbaren. Die scheinen denn auch sogleich

ihre Zustimmung gegeben zu haben, aber nun hebt ein neues Leiden an. Karl verlangt Briefe von der Braut, obgleich er sich bei der Abreise nach Berlin mit der Zusicherung für die Zukunft begnügt und allen äußeren Liebeszeichen für die Gegenwart entsagt hatte. Aber Jenny will, in zarter Sorge, den Geliebten nicht durch Briefe zerstreuen, obgleich ihr der Vater selbst zuredet; „sie hat auch etwas Genialisches", seufzt der alte Herr, dem zwischen diesen hochgemuthen Naturen der Kopf zu wirbeln beginnt. Er sucht aber den Sohn zu beruhigen: „Du kannst sicher sein, und ich bin es (und Du weißt es, ich bin nicht leichtgläubig), daß ein Fürst nicht im Stande wäre, sie Dir abwendig zu machen. Sie hängt Dir mit Leib und Seele an, und Du darfst es nie vergessen, in ihrem Alter bringt sie Dir ein Opfer, wie gewöhnliche Mädchen es gewiß nicht fähig wären. Hat sie nun die Idee, nicht schreiben zu wollen oder zu können, so laß es in Gottes Namen hingehen." Aber so leicht ließ sich das junge, glühende Herz nicht abspeisen; seinen Kindern hat Karl Marx später wohl erzählt, er sei damals in der Liebe zu ihrer Mutter ein wahrer rasender Roland gewesen. Es kommen neue Briefe aus Berlin, und was den Vater am meisten verdrießt, „zerrissene" Briefe.

Auf einen solchen Brief antwortet er am 17. November 1837: „Diese Zerrissenheit ist mir ekelhaft, und von Dir erwarte ich sie am allerwenigsten. Welchen Grund kannst Du hierzu haben? Hat Dir nicht seit der Wiege an Alles gelächelt? Hat die Natur Dich nicht herrlich begabt? Haben Deine Eltern Dich nicht mit verschwenderischer Liebe umfaßt? Hat es Dir bisher je daran gefehlt, Deine vernünftigen Wünsche zu befriedigen? Und hast Du nicht auf die unbegreiflichste Weise das Herz eines Mädchens davon getragen, das Dir Tausende beneiden? Und die erste Widerwärtigkeit, der erste mißlungene Wunsch bringt dennoch Zerrissenheit hervor. Ist das Stärke? Ist das männlicher Charakter?" Jedoch das „Glückskind" hat wieder Glück; die „gute Mutter" hat „Feuerlärm geschlagen", und die „allzu guten Eltern Deiner Jenny konnten kaum die Minute erwarten, wo das arme verwundete Herz getröstet würde, und schon ist das Rezept unbezweifelt in Deinen Händen". Der Brief schließt mit der Erlaubniß, daß Karl zu den Osterferien nach Hause kommen dürfe.

Mit ihm kreuzte sich nun aber ein vom 10. November datirter Brief Karls, den Eleanor Marx vor einigen Jahren in der Neuen Zeit XVI, 1, 6 ff. veröffentlicht hat. Das „Rezept" ist eingetroffen: „Grüße meine süße, herrliche Jenny. Ihr Brief ist schon zwölfmal durchlesen von mir und stets entdecke ich neue Reize. Es ist in jeder, auch in stilistischer Hinsicht, der schönste Brief, den ich von Damen denken kann." Aber zugleich wirft Karl in diesem langen Schreiben „am Schlusse eines hier verlebten Jahres

einen Blick auf die Zustände desselben"; das einmal Durchlebte soll in der Empfindung den Platz wiedergewinnen, den es für das Handeln verloren, „und wo fände es eine heiligere Stätte, als an dem Herzen von Eltern, dem mildesten Richter, dem innigsten Theilnehmer, der Sonne der Liebe, deren Feuer das innerste Zentrum unserer Bestrebungen erwärmt!" In überströmender Zärtlichkeit für die geliebten Eltern öffnet ihnen der Sohn sein Innerstes, wie er gelebt und gearbeitet und mit dem Dämon gerungen hat, der ihn beseelte.

Als er das Elternhaus verließ, war die neue Welt der Liebe für ihn entstanden „und zwar im Beginn sehnsuchtstrunkener, hoffnungsleerer Liebe". Die Reise, die ihn sonst entzückt hätte, ließ ihn kalt, ja verstimmte ihn auffallend. „In Berlin angekommen, brach ich alle bis dahin bestandenen Verbindungen ab, machte mit Unlust seltene Besuche und suchte in Wissenschaft und Kunst zu versinken." Nach seiner damaligen Geisteslage mußte „nothwendig" lyrische Poesie der erste Vorwurf, „wenigstens der angenehmste, nächstliegende" sein, aber nach seiner Stellung und ganzen bisherigen Entwicklung war sie rein idealistisch. „Ein ebenso fernliegendes Jenseits, wie meine Liebe, wurde mein Himmel, meine Kunst. Alles Wirkliche verschwimmt und alles Verschwimmende findet keine Grenze, Angriffe auf die Gegenwart, breit und formlos geschlagenes Gefühl, nichts Naturhaftes, Alles aus dem Mond konstruirt, der völlige Gegensatz von dem, was da ist und dem, was sein soll, rhetorische Reflektionen statt poetischer Gedanken, aber vielleicht auch eine gewisse Wärme der Empfindung und Ringen nach Schwung bezeichnen alle Gedichte der ersten drei Bände, die Jenny von mir zugesandt erhielt." Es mag hier eingeschaltet sein, daß Schwester Sophie, von Anbeginn die Vertraute des Liebesbundes, im Dezember 1836 dem Bruder geschrieben hatte, Jenny habe beim Empfang dieser Gedichte „Thränen der Wonne und des Schmerzes" geweint.

Aber die Poesie durfte „nur Begleitung" sein; „ich mußte Jurisprudenz studiren und fühlte vor Allem Drang, mit der Philosophie zu ringen". Er verband nun beides so, daß er theils Heineccius, Thibaut und die Quellen „rein unkritisch, nur schülerhaft" durchnahm, so zum Beispiel die zwei ersten Pandektenbücher ins Deutsche übersetzte, theils eine Rechtsphilosophie durch das Gebiet des Rechts durchzuführen suchte. „Als Einleitung schickte ich einige metaphysische Sätze voran und führte dieses unglückliche Opus bis zum öffentlichen Rechte, eine Arbeit von beinahe dreihundert Bogen." Hier ist vielleicht die Annahme eines Lese- oder Schreibfehlers erlaubt; hört man weiter, was der noch nicht zwanzigjährige Jüngling im Laufe des einen Semesters vorgenommen hat, so schwindelt Einem schon bei hundert oder selbst dreißig Bogen.

Merkwürdig nun, wie bei dieser Arbeit der „Gegensatz des Wirklichen und Sollenden, der dem Idealismus eigen", den jungen Dialektiker erweckt. „Zuerst kam die von mir gnädig so getaufte Metaphysik des Rechts, das heißt Grundsätze, Reflektionen, Begriffsbestimmungen, getrennt von allem wirklichen Recht und jeder wirklichen Form des Rechts; wie es bei Fichte vorkömmt, nur bei mir moderner und gehaltloser. Dabei war die unwissenschaftliche Form des mathematischen Dogmatismus, wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin und her räsonnirt, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich gestaltete, von vornherein Hinderniß, das Wahre zu begreifen. Das Dreieck läßt den Mathematiker konstruiren und beweisen, es bleibt bloße Vorstellung im Raume, es entwickelt sich zu nichts Weiterem, man muß es neben Anderes bringen, dann nimmt es andere Stellungen ein und dieses verschieden an dasselbe Gebrachte giebt ihm verschiedene Verhältnisse und Wahrheiten. Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Eintheilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden." Hört man hier nicht schon den künftigen Schöpfer des Kommunistischen Manifestes?

Als zweiter Theil des „unglücklichen Opus" folgte die Rechtsphilosophie, die Betrachtung der Gedankenentwicklung im positiven römischen Rechte, „als wenn das positive Recht in seiner Gedankenentwicklung (ich meine nicht in seinen rein endlichen Bestimmungen) überhaupt irgend etwas sein könnte, verschieden von der Gestaltung des Rechtsbegriffs, den doch der erste Theil umfassen sollte." Die Scheidung des zweiten Theiles in formelle und materielle Rechtslehre läßt sich nicht durchführen; „der Fehler lag darin, daß ich glaubte, das Eine könne und müsse getrennt von dem Andern sich entwickeln, und so keine wirkliche Form, sondern einen Sekretär mit Schubfächern erhielt, in die ich nachher Sand streute." In neuem Anlauf soll Form und Inhalt durch den Begriff vermittelt werden. „So kam ich denn zu einer Eintheilung, wie das Subjekt sie höchstens zur leichten und seichten Klassifizirung entwerfen kann, aber der Geist des Rechtes und seine Wahrheit ging unter. Alles Recht zerfiel in vertragsmäßiges und unvertragsmäßiges." Ein ausführliches Schema soll dem Vater zur besseren Versinnlichung der Idee dienen.

„Doch was soll ich weiter die Blätter füllen mit Sachen, die ich selbst verworfen? Trichotomische Eintheilungen gehen durch das Ganze durch, es ist mit ermüdender Weitläufigkeit geschrieben und die römischen Vorstellungen auf das Barbarischste mißbraucht, um sie in mein System zu

zwängen. Von der anderen Seite gewann ich so Liebe und Ueberblick zum Stoffe wenigstens auf gewisse Weise. Am Schlusse des materiellen Privatrechts sah ich die Falschheit des Ganzen, das im Grundschema an das Kantische grenzt, in der Ausführung gänzlich davon abweicht, und wiederum war es klar geworden, ohne Philosophie sei nicht durchzudringen. So durfte ich mit gutem Gewissen mich abermals in ihre Arme werfen und schrieb ein neues metaphysisches Grundsystem, an dessen Schlusse ich abermals seine und meiner ganzen früheren Bestrebungen Verkehrtheit einzusehen gezwungen wurde."

So mit dem Schwersten beginnend und ringend, treibt diese unermüdliche Kraft noch manches Andere. „Dabei hatte ich die Gewohnheit mir eigen gemacht, aus allen Büchern, die ich las, Exzerpte zu machen, so aus Lessings Laokoon, Solgers Erwin, Winckelmanns Kunstgeschichte, Ludens Deutscher Geschichte und so nebenbei Reflektionen niederzukritzeln. Zugleich übersetzte ich Tazitus' Germania, Ovids libri tristium und fing privatim, das heißt aus Grammatiken, englisch und italienisch an, worin ich bis jetzt nichts erreicht, las Kleins Kriminalrecht und seine Annalen und alles Neueste der Literatur, doch nebenhin das letztere. Am Ende des Semesters suchte ich wieder Musentänze und Satirmusik und schon in diesem letzten Hefte, das ich Euch zugeschickt, spielt der Idealismus durch erzwungenen Humor (Skorpion und Felix), durch ein mißlungenes phantastisches Drama (Oulanem) hindurch, bis er endlich gänzlich umschlägt und in reine Formkunst, meistentheils ohne begeisternde Objekte, ohne schwunghaften Ideengang übergeht. Und dennoch sind diese letzten Gedichte die einzigen, in denen mir plötzlich, wie durch einen Zauberschlag, ach! der Schlag war im Beginne zerschmetternd, das Reich der wahren Poesie wie ein ferner Feenpalast entgegenblitzte und alle meine Schöpfungen in Nichts zerfielen."

Begreiflich genug, daß „bei diesen mancherlei Beschäftigungen das erste Semester hindurch viele Nächte durchwacht, viele Kämpfe durchstritten, viele innere und äußere Anregung erduldet werden mußte", und am Schlusse doch nicht viel gewonnen, Natur, Kunst, Welt vernachlässigt, Freunde abgestoßen worden waren. Auch der Körper litt unter der Ueberanstrengung. Marx wohnte damals in der Alten Leipziger Straße 1, demselben Hause, das Lessing bei seinen letzten Besuchen in Berlin bewohnt hatte; nun rieth ihm ein Arzt zum Landaufenthalt, und „so gerieth ich zum ersten Male durch die ganze lange Stadt vor das Thor nach Stralow"; Stralow Nr. 4 lautet die Adresse auf den Briefen des Vaters. Dort erholte sich der angegriffene Körper schnell, und das geistige Ringen begann von Neuem.

„Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen, und es mußten neue Götter hineingesetzt werden. Von dem Idealismus, den ich, beiläufig gesagt, mit Kantischem und Fichtischem verglichen und genährt, gerieth ich

dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden. Ich hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte. Noch einmal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso nothwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche, nicht mehr Fechterkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten. Ich schrieb einen Dialog von ungefähr vierundzwanzig Bogen: Kleantus oder vom Ausgangspunkt und nothwendigen Fortgang der Philosophie. Hier vereinte sich einigermaßen Kunst und Wissen, die ganz auseinander gegangen waren, und ein rüstiger Wanderer schritt ich ans Werk selbst, an eine philosophisch-dialektische Entwicklung der Gottheit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschichte sich manifestirt. Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems, und diese Arbeit, wozu ich mit Naturwissenschaft, Schelling, Geschichte mich einigermaßen bekannt gemacht, die mir unendliches Kopfbrechen verursacht und so geschrieben ist (da sie eigentlich eine neue Logik sein sollte), daß ich jetzt selbst mich kaum wieder hineindenken kann, dies mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in die Arme. Vor Aerger konnte ich einige Tage gar nicht denken, lief wie toll im Garten an der Spree schmutzigem Wasser, ‚das Seelen wäscht und Thee verdünnt', umher, machte sogar eine Jagdpartie mit meinem Wirthe mit, rannte nach Berlin und wollte jeden Eckensteher umarmen."

Nach diesem neuen Schiffbruch in den metaphysischen Regionen wirft sich Karl Marx in die positive Wissenschaft. „Kurz darauf trieb ich nur positive Studien, Studium des Besitzes von Savigny, Feuerbachs und Grolmanns Kriminalrecht, de verborum significatione von Kramer, Wening-Ingenheims Pandektensystem und Mühlenbruch: doctrina Pandectarum, woran ich noch immer durcharbeite, endlich einzelne Titel nach Gauterbach, Zivilprozeß und vor Allem Kirchenrecht, wovon ich den ersten Theil, die concordia discordantium canonum von Gratian, fast ganz im corpus durchgelesen und exzerpirt habe, wie auch den Anhang, des Lancelotti Institutiones. Dann übersetzte ich Aristoteles' Rhetorik theilweise, las des berühmten Baco v. Verulam de augmentis scientiarum, beschäftigte mich sehr mit Reimarus, dessen Buch Von den Kunsttrieben der Thiere ich mit Wollust durchgedacht, verfiel auch auf deutsches Recht, doch hauptsächlich nur, insofern ich die Kapitulare der fränkischen Könige und der Päpste Briefe an sie durchnahm."

Karl berichtet dann weiter, daß er abermals krank geworden sei, „aus Verdruß über Jennys Krankheit und meine vergeblichen untergegangenen Geistes-

arbeiten, aus zehrendem Aerger, eine mir verhaßte Ansicht zu meinem Idol machen zu müssen. . . . Wiederhergestellt verbrannte ich alle Gedichte und Anlagen zu Novellen ꝛc., in dem Wahne, ich könne ganz davon ablassen, wovon ich bis jetzt allerdings noch keine Gegenbeweise geliefert." Aber während seines Unwohlseins hatte er Hegel von Anfang bis zu Ende, sammt den meisten seiner Schüler kennen gelernt. Durch mehrere Zusammenkünfte mit Freunden in Stralau gerieth er in einen Doktorklub, dem einige Privatdozenten angehörten und auch Rutenberg, der intimste seiner Berliner Freunde. „Hier im Streite offenbarte sich manche widerstrebende Ansicht und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht, aber alles Klangreiche war verstummt, eine wahre Ironiewuth befiel mich, wie es wohl leicht nach so viel Negirtem geschehen konnte. Hierzu kam Jennys Stillschweigen, und ich konnte nicht ruhen, bis ich die Modernität und den Standpunkt der heutigen Wissenschaftsansicht durch einige schlechte Produktionen, wie ‚Den Besuch' erkauft hatte."

Der Brief geht nun zur „Gegenwart" über, berichtet über einen „höchst unbedeutenden Zettel", worin Chamisso poetische Beiträge zum Musenalmanach zurückgewiesen habe, der schon lange gedruckt sei, erörtert einen literarischen Plan, anscheinend die dramaturgische Zeitschrift, worauf die Bemerkung hindeutet, daß sämmtliche ästhetischen Berühmtheiten der Hegelschen Schule durch Vermittlung Rutenbergs und des Dozenten Bauer, der eine große Rolle unter ihnen spiele, ihre Mitwirkung zugesagt hätten. Auch die Aussichten der kameralistischen Karriere werden erwogen, die Möglichkeit, auf diesem Wege schnell zu einer Professur zu gelangen; der Vater hatte den Gedanken angeregt, und der Sohn lehnt ihn nicht ab. „Doch, mein theurer, bester Vater, wäre es nicht möglich, dies Alles persönlich mit Dir zu besprechen. . . . Ich würde schon da sein, wenn ich nicht bestimmt Deine Erlaubniß, Zustimmung bezweifelt. Glaube mir, mein theurer, lieber Vater, keine eigennützige Absicht drängt mich (obgleich ich selig sein würde, Jenny wiederzusehen), aber es ist ein Gedanke, der mich treibt, und den darf ich nicht aussprechen." In der Nähe seiner Lieben will der schwer ringende Genius den tiefen, innigen Antheil beweisen, den er oft so schlecht nur auszudrücken vermöge, „in der Hoffnung, daß auch Du, theurer, ewig geliebter Vater, die vielfach hin- und hergeworfene Gestaltung meines Gemüths erwägend, verzeihst, wo oft das Herz geirrt zu haben scheint, während der kämpfende Geist es übertäubte, daß Du bald wieder ganz hergestellt werdest, so daß ich selbst Dich an mein Herz pressen und mich ganz aussprechen kann." Und dann noch die Nachschrift: „Verzeihe, theurer Vater, die unleserliche Schrift und den schlechten Stil;

es ist beinahe vier Uhr, die Kerze ist gänzlich abgebrannt und die Augen trüb; eine wahre Unruhe hat sich meiner bemeistert; ich werde nicht eher die aufgeregten Gespenster besänftigen können, bis ich in Eurer lieben Nähe bin."

Der denkbar glücklichste Zufall hat diesen Brief erhalten, ohne den ein Schleier über der Jugend von Karl Marx liegen würde, nicht nur ein verhüllender, sondern auch ein verdunkelnder Schleier. Besäßen wir das unschätzbare Dokument nicht, wir würden manches anklagende Wort in den Briefen des Vaters nicht zu entkräften wissen. Mit Recht sagte Eleanor Marx, als sie mit zögernder Hand eine Beichte veröffentlichte, die so deutlich einzig für die Augen des geliebten Vaters bestimmt war: Sie zeigt uns den jungen Marx im Werden, sie zeigt uns im Knaben den kommenden Mann. Alle die zahllosen Anklagen gegen die „Herzlosigkeit" des Mannes hat der Knabe schon entkräftet mit dem erschütternden Worte, daß die Stimme des Herzens nur zu verstummen scheine, weil der kämpfende Geist sie übertäube. Ja, der kämpfende Geist! Den unersättlichen Wissensdurst, die unerschöpfliche Arbeitskraft, die unerbittliche Selbstkritik, die den Mann auszeichneten, wir sehen sie schon in dem Jüngling, der bis zur völligen Erschöpfung seiner geistigen und körperlichen Kräfte um die Wahrheit ringt. Der Sohn kennt die sanfteren Gefühle so wohl, er empfindet sie so tief wie der Vater, aber er kann nicht wider den kämpfenden Geist, der ihn vorwärts treibt auf die einsamen Höhen, wo die „echten Göttersöhne" dem Wohle der Menschheit leben. Wie richtig empfanden die beiden Herzen, die am innigsten mit diesem jungen Leben verknüpft waren, mitten in ihrem überquellenden Stolze die dumpfe Ahnung eines ehernen Schicksals! Doch während die Geliebte auf die Höhe genialen Schaffens emporsteigen sollte, blieb dem Vater erspart, zu erleben, was ihm auf die Dauer doch nie verständlich gewesen wäre.

Die große Beichte vom 10. November erregte seinen heftigsten Verdruß. Was uns heute wie wogender Morgennebel erscheint, der eben sonnig erleuchtet zu werden beginnt, sah er und mußte er mit anderen Augen ansehen. In seiner Antwort vom 1. Dezember preßt er das gütige Herz zusammen: „Wenn man seine Schwäche kennt, so muß man Maßregeln dagegen ergreifen. Wollte ich nun wie gewöhnlich zusammenhängend schreiben, so würde mich am Ende meine Liebe zu Dir in den sentimentalen Ton verleiten. . . . Ich will also meine Klagen in Aphorismen aushauchen, denn wirklich Klagen sind es, die ich vorbringe." Man glaubt zu sehen, wie er jedes böse Wort so lange als möglich hinausschiebt; er fragt 1., welches die Aufgabe eines jungen Mannes sei, dem die Natur unbestritten ungewöhnliches Talent verliehen habe, besonders a) wenn er seinen Vater

verehre und seine Mutter idealisire, b) wenn er eines der edelsten Mädchen an sein Schicksal gekettet, und c) dadurch eine sehr ehrwürdige Familie veranlaßt habe, ein Verhältniß gut zu heißen, das anscheinend und nach dem gewöhnlichen Weltenlauf für dieses geliebte Kind voller Gefahren und trüber Aussichten sei. Darauf folgen weitere Fragen 2, 3, 4 und dann die allgemeinen Antworten mit numerirten Rubriken und Unterrubriken. Erst auf der fünften Seite des Briefes bricht der Sturm los.

Wie es bei weichen Naturen zu gehen pflegt, die sich einmal gewaltsam zur Härte zwingen, schreibt der Vater in polternder Uebertreibung: „Dies war in kurzen Worten die Aufgabe. Wie ist sie gelöst? Das sei Gott geklagt!!! Ordnungslosigkeit, dumpfes Herumschweben in allen Theilen des Wissens, dumpfes Brüten bei der düstern Oellampe; Verwilderung im gelehrten Schlafrock und ungekämmten Haaren statt der Verwilderung bei dem Bierglase; zurückscheuchende Ungeselligkeit mit Hintansetzung alles Anstandes und selbst aller Rücksicht gegen den Vater — die Kunst, mit der Welt zu verkehren, auf die schmutzige Stube beschränkt, wo vielleicht in der klassischen Unordnung die Liebesbriefe einer Jenny und die wohlgemeinten und vielleicht mit Thränen geschriebenen Ermahnungen des Vaters zum Fidibus verwandt werden, was übrigens besser wäre, als wenn sie durch noch unverantwortlichere Unordnung in die Hände Dritter kämen. — Und hier in dieser Werkstätte unsinniger und unzweckmäßiger Gelehrsamkeit sollen die Früchte reifen, die Dich und Deine Geliebte erquicken, die Ernte gesammelt werden, die dazu diene, heilige Verpflichtungen zu erfüllen.“ Kaum sind die herben Worte niedergeschrieben, als sie den Vater auch schon gereuen; das Gefühl erdrückt ihn beinahe, dem Sohne wehe zu thun; „schon weht mich wieder meine Schwäche an, aber um mir zu helfen — ganz wörtlich — nehme ich die mir vorgeschriebenen reellen Pillen und schlucke Alles herunter, denn ich will einmal hart sein und meine Klagen ganz aushauchen.“ Nun erinnert er an das „wilde Toben“ in Bonn, das vernichtete „Schuldbuch“, an das „Liebesleiden“, bei dem die Eltern „vielleicht selbst unangemessene Rollen“ übernommen hätten.

Aus Berlin hat der Sohn zu saumselig, zu unregelmäßig geschrieben; „nie haben wir den Genuß einer vernünftigen Korrespondenz gehabt.“ Einem Briefe hat er einen Auszug aus dem Tagebuch, betitelt Besuch, beigefügt, dem der Vater ganz offen lieber die Thüre gewiesen hätte. „Ein tolles Machwerk, das blos bekundet, wie Du Deine Gaben verschwendest und Nächte durchwachst, um Ungethüme zu gebären; daß Du in die Fußstapfen der jungen Unholde trittst, die ihre Worte schrauben, bis sie selbst sie nicht hören, die einen Schwall von Worten, weil sie keine oder verwirrte Gedanken darstellen, als eine Geburt des Genies taufen.“ Auch

die schlechte Wirthschaft Karls wird schwer getadelt. „Als wären wir Goldmännchen, verfügt der Herr Sohn in einem Jahre für beinahe 700 Thaler, gegen alle Abrede, gegen alle Gebräuche, während die Reichsten keine 500 ausgeben. Und warum? Ich lasse ihm die Gerechtigkeit widerfahren, daß er kein Prasser, kein Verschwender ist. Aber wie kann ein Mann, der alle acht oder vierzehn Tage neue Systeme erfinden und die alten mühsam erwirkten Arbeiten zerreißen muß, wie kann der, frage ich, sich mit Kleinigkeiten abgeben? Wie kann der sich der kleinlichen Ordnung fügen? Jeder hat die Hand in seiner Tasche und Jeder hintergeht ihn; verwirrt nur seine Zirkel nicht — und eine neue Anweisung ist ja bald wieder geschrieben."

Einige Musterknaben, nur mit Anfangsbuchstaben bezeichnet, werden vorgeführt, „gemeine Kerle" natürlich, die in ihrer Einfalt die Vorlesungen besuchen, sich nach Freunden und Gönnern umsehen. „Zwar schlafen diese armen jungen Leute ganz ruhig, außer wenn sie zuweilen eine halbe oder ganze Nacht dem Vergnügen weihen, während mein tüchtiger talentvoller Karl elende Nächte durchwacht, seinen Geist und Körper ermattet in ernsthaftem Studium, sich aller Vergnügungen entschlägt, um in der That abstrakten gediegenen Studien obzuliegen, aber was er heute baut, zerstört er morgen, und am Ende hat er das Seinige zerstört und das Fremde sich nicht zugeeignet. Am Ende wird der Körper siech und der Geist verwirrt, während die gemeinen Leutchen so ungestört fortschleichen und zuweilen besser, wenigstens bequemer, zum Ziele gelangen, als jene, welche ihre Jugendfreuden verschmähen und ihre Gesundheit zerstören, um den Schatten der Gelehrsamkeit zu erhaschen, den sie wahrscheinlich in einer Stunde geselligen Verkehrs mit kompetenten Männern besser gebannt hätten und das gesellige Vergnügen noch in den Kauf!!!"

Dann schließt der Vater, der an seinen heftigeren Pulsschlägen fühlt, daß er wieder weich wird, und der doch unbarmherzig sein will. Nur Klagen der Geschwister erwähnt er noch, um die sich der Bruder zu wenig kümmere, besonders Klagen „der guten Sophie, die für Dich und Jenny so viel gelitten und Dir so überschwänglich ergeben ist". Den Besuch Karls lehnt er unerbittlich ab. „In diesem Augenblick hierher zu kommen wäre Unsinn! Ich weiß zwar, daß Du Dir wenig aus Vorlesungen machst — wahrscheinlich doch bezahlst —, aber ich will wenigstens das Dekorum beobachten. Ich bin gewiß kein Sklave der Meinung, aber ich liebe auch nicht, daß auf meine Kosten geklatscht werde. Zu den Osterferien — auch zehn Tage früher, so pedantisch bin ich nicht — komme, und trotz meiner gegenwärtigen Epistel kannst Du versichert sein, daß ich Dich mit offenen Armen empfange und ein väterliches Herz Dir entgegen-

schlägt, das eigentlich nur an Ueberreiz kränkelt.“ In der That fielen schon die Schatten des Todes auf diesen Brief.

Den nächsten Brief vom 10. Februar 1838 schrieb der Vater, als er sich für einige Stunden von einem fünfwöchentlichen Krankenlager erhoben hatte. Aus einer Nachschrift der Mutter geht hervor, daß Karl auf den Osterbesuch verzichtet hatte, um den Wünschen des gekränkten Vaters entgegenzukommen und alles Versäumte einzuholen. Ich bin die Unzufriedenste darüber, meint die Mutter, ich lasse dem Gefühl den Vorrang vor dem Verstand, aber der Vater schreibt: „Dein letzter Entschluß ist höchst lobenswerth und wohl überdacht, klug und löblich, und wenn Du das Versprochene ausführst, wahrscheinlich die besten Früchte tragend. Und sei versichert, daß Du nicht allein ein großes Opfer bringst. Wir sind alle in demselben Falle, aber die Vernunft muß siegen.“ Sein Zorn ist noch nicht ganz besänftigt, doch ein leiser Humor spielt schon wieder mit hinein. „Als ich Dir einen etwas derben Brief schrieb, war freilich die Stimmung, in der ich mich befand, mit in Rechnung zu bringen, doch diese Stimmung erfand nicht, chargiren mochte sie allerdings. Ueber jede einzelne Klage mich wieder in Abhandlungen einzulassen, dazu bin ich jetzt am wenigsten fähig, und überhaupt mag ich es in der Kunst, abstrakt zu räsonniren, mit Dir nicht aufnehmen, da ich vor Allem alsdann die Terminologie studiren müßte, bevor ich nun gar in das Heiligthum eindringen könnte, und dazu bin ich zu alt. Recht gut, wenn Dein Gewissen mit Deiner Philosophie sich bescheiden einigt und verträgt! Nur in einem Punkte wollte freilich alles Transzendente nicht hinweghelfen und da hast Du sehr kluger Weise gut gefunden, ein vornehmes Schweigen zu beobachten, ich meine das lumpige Geld, dessen Werth für einen Familienvater Du noch immer nicht zu kennen scheinst. . . . Doch mit Unrecht sagst Du oder unterstellst Du, daß ich Dich nicht kenne oder verkenne. Weder das Eine noch das Andere. Ich lasse Deinem Herzen, Deiner Moralität volle Gerechtigkeit widerfahren. Aber deswegen bin ich nicht blind und nur aus Müdigkeit lege ich die Waffen nieder. Doch glaube immer und zweifle nie, daß ich Dich im Innersten meines Herzens trage und Du einer der stärksten Hebel meines Lebens bist.“ Das war der letzte Brief des Vaters an Karl; die Mutter fügte hinzu, daß es mit dem guten Vater sehr schwach gehe, sie sei in ihre Lage ergeben und gefaßt; die liebe Jenny betrage sich wie ein liebendes Kind gegen seine Eltern, nehme an Allem den innigsten Antheil und erheitere das Haus durch ihr kindliches Gemüth, das Allem noch eine freundliche Seite abgewinne.

Am 26. Februar schreibt die Mutter schon allein: der Husten habe nachgelassen, aber eine gänzliche Appetitlosigkeit hindere die Wiederherstellung

des guten Vaters, den das lange Krankenlager nun auch reizbar mache; Karl solle recht zärtlich an ihn schreiben, da er die Briefe dann wieder und wieder lese. „Ich erlasse Dir alles Schreiben an mich direkt, damit Dirs keine Zeit rauben soll; ich kenne doch Dein liebevolles Herz und weiß, Du wirst mich nicht vergessen. Wenn die liebe Jenny zu uns kommt, so bleibt sie gewöhnlich den Tag über bei uns und sucht den Vater zu unterhalten; es ist ein liebevolles Kind, das, wie ich hoffe, Dich einst glücklich machen wird." Darunter eine verwischte, schwer zu entziffernde Zeile von Vaters Hand: „Lieber Karl, ich grüße mit ein paar Worten, viel kann ich noch nicht schreiben." Dann schweigen die Briefe; wahrscheinlich ist Karl nun doch zu den Osterferien gekommen und hat am Todtenbette des Vaters gestanden; nach Ausweis des Trierer Standesregisters ist Heinrich Marx am 10. Mai 1838 gestorben, im Alter von 56 Jahren.

So schlichtete die sanft lösende Hand des Todes den tragischen Konflikt zwischen Vater und Sohn, ehe ihn die gemeine Noth des Lebens vergiftete. Selten mag er sich so rein abgespielt haben wie in diesem Falle. Wie drückend und peinlich erscheint der gleiche Zusammenstoß in Lessings Leben, wie drückend und peinlich selbst noch im Leben Ludwig Feuerbachs, der gleichfalls aus Berlin, gleichfalls am Schlusse des vierten Semesters, dem Vater das Fachstudium aufsagte, um in die weite Welt der Philosophie zu wandern!

Die Alten schwinden ins Reich der Schatten und die Jungen folgen ihren Sternen, belastet mit der tragischen Schuld, die den Sieger in jedem tragischen Konflikt begleitet. Aber edle Naturen zahlen diese Schuld, und Karl Marx hat sie ehrlich gezahlt, mit der hohen Verehrung, die er dem Andenken seines Vaters zollte, bis ihm selbst der Tod die Augen schloß.

---

3. Der phantastische Poet.

Nicht ohne einiges Bedenken schalte ich hier einige Worte über die drei Hefte Gedichte ein, die noch übrig sind von den poetischen Anläufen, in denen sich der junge Marx versucht hat; es sind dieselben, die er im Herbst 1836 seiner Braut übersandte. Das eine ist betitelt: Buch der Lieder von Karl Marx, Berlin 1836; die beiden anderen: Buch der Liebe, K. H. Marx, Erster Theil, Berlin 1836 am Ende des Herbstes; Zweiter Theil, Berlin 1836 November; alle drei sind „meiner theuren, ewiggeliebten Jenny v. Westphalen" gewidmet.

Indem mir Frau Laura Lafargue die drei Hefte zustellte, schrieb sie mir: „Ich muß Ihnen sagen, daß mein Vater diese Verse sehr respektlos

behandelt hat; allemal, wenn meine Eltern darauf zu sprechen kamen, lachten sie herzlich über diese Jugendthorheiten." Es wäre nun auch wirklich unbillig, zu behaupten, daß die Jugendgedichte von Karl Marx irgend einen ästhetischen Werth hätten, und so mag es unbillig erscheinen, noch nach sechzig und mehr Jahren zu kritisiren, was ein achtzehnjähriger Jüngling in seinem ersten Sturm und Drang gedichtet hat, ohne die Welt damit zu behelligen, ja ohne sich selbst auch nur länger als wenige Monate über die Nichtigkeit dieser Schöpfungen zu täuschen.

Jedoch was keinen ästhetischen Werth hat, das kann gleichwohl einen biographischen und psychologischen Werth haben. Wie jeder große Schriftsteller, besaß Karl Marx eine Fähigkeit künstlerischen Gestaltens, die in seinen reifen Arbeiten oft prachtvoll hervortritt; unter den klassischen Prosaikern des 19. Jahrhunderts steht er in erster Reihe. In Bild und Gleichniß reicht er an Lessing und selbst an Goethe heran, mit dem er sagen konnte: Gleichnisse dürft ihr mir nicht verwehren, Ich wüßte mich sonst nicht zu erklären. Sein Stil ist nicht anmuthig, einschmeichelnd, gefällig, aber seine Sätze wälzen sich vorwärts wie ein Strom flüssigen Goldes, und Denen, die sie als leer zugleich und schwer getadelt haben, hätte Marx mit Platen antworten können: Leer an Geklimper vielleicht, schwer wie die reifende Frucht. Wie nun hat sich dies künstlerische Vermögen des Mannes in dem Knaben gezeigt, wie hat sich der künftige Meister der Prosa in seinen Jugendgedichten offenbart?

Um es mit einem Satze zu sagen: sie sind formlos in jedem Sinne des Wortes. Selbst die Technik des Verses steckt noch ganz im Rohen; stände die Zeit ihres Entstehens nicht fest, man würde nicht ahnen, daß sie ein Jahr nach Platens Tode, neun Jahre nach Heines Buch der Lieder geschrieben sind. Aber auch Nichts von ihrem Inhalt deutet darauf hin. Es sind romantische Harfenklänge: ein Lied der Elfen, ein Lied der Gnomen, ein Sang der Sirenen, Lieder an die Sterne, Glöckners Thurmlied, des Sängers letztes Lied, das bleiche Mädchen oder auch der Knabe und das Mägdlein, ein Balladenzyklus von Alboin und Rosamunde, selbst der tapfere Ritter fehlt nicht, der in der Fremde viele Heldenthaten verrichtet und dann just in dem Augenblick heimkehrt, wo die treulose Braut mit einem Andern zum Altar schreitet: romantische Harfenklänge, aber ohne den eigenthümlichen Zauber der Romantik, jenen dämmerig webenden Mondenschein, der einem nach sonnenhafter Klarheit ringenden Geiste immer fremd bleiben mußte. An ein modernes Problem streift die Romanze vom Grabe: Napoleon wird darin von einem Erdgeist angeklagt, eine Welt zerstört zu haben, da er doch geschaffen worden sei, eine Welt zu beglücken, aber ein Lichtgeist begnadigt ihn und versetzt ihn unter die Sterne;

wie weit ist Marx auch hier entfernt von den Napoleonliedern, die Platen und Heine der patriotischen Beschränktheit mit Gott für König und Vaterland zum Trutze sangen! In seinen Jugendgedichten ist Marx allzu oft, was er sonst nie gewesen ist: phantastisch und doch trivial, und sein Vater war keineswegs von dem eigenen Mangel an dichterischer Begabung beirrt, wenn er von dem „phantastischen Poeten", dem „gemeinen Poetlein" nicht viel wissen wollte.

Gleichwohl erklärt es sich leicht, daß Marx in seinen Jugendgedichten tief unter dem erscheint, was kleinere Geister, wie etwa David Strauß oder Albert Lange, an dichterischen Früchten ihrer Mußestunden gezeitigt haben. Ihm fehlte der schöpferische Genius des Dichters, der eine Welt aus dem Nichts schafft; er besaß nur so viel an künstlerischen Gaben, wie zur vollendeten Kraft eines großen Eroberers auf wissenschaftlichem Felde gehört. Je heftiger und leidenschaftlicher er das Gebiet suchte, worauf er unsterbliche Triumphe feiern sollte, um so hilf- und zielloser schwankte sein ästhetisches Vermögen einher. Es zerrang sich form- und gestaltlos an dem, was noch form- und gestaltlos vor dem Geiste des knabenhaften Poeten lag, so wie er selbst es in einem Gedicht an seine Braut ausdrückt:

Doch wie sollen Worte richtig zwängen,
Selber Nebelrauch und Schall,
Was unendlich ist, wie Geistesdrängen,
Wie du selber und das All.

„Alles Wirkliche verschwimmt und alles Verschwimmende findet keine Grenze, breit und formlos geschlagenes Gefühl, nichts Naturhaftes, Alles aus dem Monde konstruirt, rhetorische Reflektionen statt poetischer Stimmungen": so hat Karl Marx schon ein Jahr später seine Jugendgedichte beurtheilt. Nur „eine gewisse Wärme der Empfindung und Ringen nach Schwung" wollte er ihnen noch zubilligen, und diese Vorzüge zeichnen namentlich die Liebeslieder an Jenny aus. Immerhin versteigen auch sie sich in ihrem Schwunge und ihrer Wärme zu gar phantastischen Hyperbeln, die an ein noch älteres, aber nicht schöneres Muster, als das romantische erinnern, an Schillers Lauralieder. Selten genug brechen einfache und seelenvolle Naturlaute durch, wie in den Strophen:

Da ward ich tief gebunden,
Da ward mein Auge klar,
Da hatte ich gefunden,
Was dunkles Streben war.

Was nicht mein Geist erflogen,
Getrieben vom Geschick,
Das kam ins Herz gezogen
Von selbst mit deinem Blick.

Freilich wird dem jungen Kämpfer die Ruhe in der Geliebten nicht zur trägen Unlust am Ringen mit der Welt. Es drängt und gährt und stürmt in ihm fort, und er bekennt:

Nimmer kann ich ruhig treiben,
Was die Seele stark erfaßt,
Nimmer still behaglich bleiben,
Und ich stürme ohne Rast.

Alles möcht' ich mir erringen,
Jede schönste Göttergunst,
Und im Wissen wagend dringen
Und erfassen Sang und Kunst.

Da er keine Welten schaffen kann, so möchte er die Welten zerstören, die seinem Rufe unzugänglich sind und ruhig ihre Bahn wandeln, derweil die Menschen und ihre Werke zerfallen. Aber tauschen möchte er das ewig gleiche Sternenloos nicht mit dem ewigen Wechsel der menschlichen Geschicke:

Darum laßt uns Alles wagen,
Nimmer rasten, nimmer ruhn,
Nur nicht dumpf so gar nichts sagen
Und so gar nichts woll'n und thun.

Nur nicht brütend hingegangen
Aengstlich in dem niedern Joch,
Denn das Sehnen und Verlangen
Und die That, sie blieb uns doch.

In seiner Beichte an den Vater bekennt Karl Marx, daß ihm am Ende seines dritten Semesters das Reich der wahren Poesie nur noch wie ein ferner Feenpalast entgegengeblitzt sei, und die „schlechten Produktionen", die dann noch sein viertes Semester hervorgebracht hat, mag ihm die grausame Kritik seines Vaters vollends verleidet haben. Aus späterer Zeit läßt vielleicht eine verlorene Anspielung Bruno Bauers in einem Briefe vom 28. März 1841 die Vermuthung zu, daß Marx der Poesie nicht völlig Valet gesagt habe; sonst aber gehörte er von nun an der Hegelschen Philosophie, gegen die er sich so lange gewehrt hatte, ein eifriges Mitglied des Doktorklubs, in den er während seines Aufenthaltes in Stralau gerathen war.

---

4. Jugendfreunde.

Es war ein Vorzug der Berliner Universität, daß sie das hergebrachte, aber längst überlebte Studentenleben nicht kannte. Im Juli 1824 schrieb Ludwig Feuerbach an seinen Vater, als er von Heidelberg nach Berlin übergesiedelt war: „An Trinkgelage, an Duelle, an gemeinschaftliche Fahrten und so weiter ist hier gar nicht zu denken; auf keiner anderen Universität herrscht wohl solch allgemeiner Fleiß, solcher Sinn für etwas Höheres, als bloße Studentengeschichten, solches Streben nach Wissenschaft, solche Ruhe und Stille, wie hier. Wahre Kneipen sind andere Universitäten gegen das hiesige Arbeitshaus." So hatte auch der Doktorklub, der für Karl Marx in seinen letzten sieben Semestern wichtiger gewesen ist, als die Universität selbst, nichts mit studentischem Leben und Treiben zu thun.

Er bestand überwiegend aus Dozenten, Lehrern, Schriftstellern in der ersten Blüthe des Mannesalters. Rutenberg, den Marx seinem Vater als den „intimsten" seiner Berliner Freunde nennt, war 1808 geboren und damals Lehrer am Kadettenkorps, aus dem gleichen Jahre stammte Karl

Friedrich Köppen, der als ordentlicher Lehrer an der Königstädtischen Realschule wirkte, Bruno Bauer war ein Jahr jünger und Privatdozent der Theologie. Eduard Meyen, 1812 geboren, redigirte eine literarische Zeitschrift; ein Altersgenosse von Karl Marx war Theodor Althaus, der Theologie studirte. Einige andere Namen, die heute gänzlich verschollen sind, können hier übergangen werden.

Aber auch Rutenberg, Meyen und Althaus sind von keiner besonderen Bedeutung für Marx gewesen. Am 30. März 1840 schreibt Bruno Bauer, einen Brief von Marx beantwortend: „Also Rutenberg ist nicht nur der Alte, sondern wird noch langweiliger. Der arme Tropf!“ Bis zur Rheinischen Zeitung ist Rutenberg noch mit Marx gegangen; dann schlug er sich zum sanft lebenden Fleische der bürgerlichen Opposition und begründete im März 1848, zusammen mit Zabel, die Nationalzeitung. Noch jäher hat sich der Lebenslauf Eduard Meyens gesenkt; von dem trutziglichen Jugendmuthe, womit er gegen Heinrich Leo als den „verhallerten Pietisten“ donnerte, ist er innerhalb eines Menschenalters allmälig zum Tintensklaven auf der Zeitungsplantage des Danziger Staatsmannes Rickert herabgekommen, in dessen Diensten er sogar das wohlfeilste No-Popery-Geschrei hinunterschlucken mußte, um ultramontane Abonnenten und Wähler nicht kopfscheu zu machen; sonst hat sich Meyen namentlich durch die giftigen Ausfälle bekannt gemacht, womit er 1859 gegen Marx und 1863 gegen Lassalle loszog. Theodor Althaus ist, wenn auch nicht seinem Namen nach, weiteren Kreisen durch die Memoiren einer Idealistin bekannt geworden; er war der Jugendfreund, von dem Malvida v. Meysenbug erzählt, wie er sie von religiösen Vorurtheilen befreit, dann aber verlassen habe und später, als ein Opfer der Revolution, einem frühen Siechthum verfallen sei, das die treuere Freundin nach ihren Kräften linderte.

Weit enger, als an diese Männer, schloß sich Karl Marx an Bruno Bauer und Karl Friedrich Köppen an. Beiden verdankt er viel, ohne daß sie je die Lehrer des um zehn Jahre jüngeren Genossen gespielt hätten; jeder in seiner Art ein bedeutender Kopf, haben sie früh die überlegene Kraft in Marx erkannt und als gute Kameraden mit ihm verkehrt. Sie waren Hegelianer, Bruno Bauer sogar einer von der strengen Observanz, die er noch starrköpfig gegen Strauß vertrat, aber nun wurden sie auch von der kritischen Strömung ergriffen, die das schwäbische Leben Jesu hervorgerufen hatte, und eben zur Zeit, wo Marx sich dem Doktorklub anschloß, die Hallischen Jahrbücher zu streitbarem Dasein weckte. Der raschere Schritt der ökonomischen Entwicklung erschütterte das todtenstille Reich der Geister, und das junge Volk der Hegeliter begann, sich zu entsinnen, daß die Dialektik das eigentliche Geheimniß ihrer Schule sei.

Bruno Bauer stammte aus dem sachsen-altenburgischen Orte Eisenberg, lebte aber schon seit seinen Kindestagen in Berlin, wohin sein Vater, ein kleiner Porzellanmaler, übergesiedelt war, um seinen Söhnen eine möglichst gute Erziehung zu geben. Von diesen Söhnen war Bruno, wie der älteste, so der begabteste; seine Brüder Edgar und Egbert haben nur als seine Trabanten einen gewissen Ruf erlangt. Er galt in den offiziellen Kreisen als hoffnungsvolles Talent und wurde als heranwachsende Stütze der preußischen Hegelei, namentlich von dem Kultusminister Altenstein protegirt. Es schien nun auch so, als ob Bruno Bauer diese Erwartungen rechtfertigen wolle; er war so gelehrt wie scharfsinnig, führte eine sehr produktive Feder und besaß ein gutes Stück von der imponirenden Sicherheit eines herrschenden Kopfes. Jedoch bei seinem Angriff auf Strauß holte er sich eine arge Schlappe. Strauß meinte in seinen Streitschriften, bei Bauers abenteuerlichen Deduktionen sei ihm zu Muthe, wie dem Faust in der Hexenküche, als höre er ein ganzes Chor von hunderttausend Narren sprechen; bei aller scheinbaren Höhe und Tiefe sei diese Spekulation so hohl und leer, so wenig sachlich, daß sie jeden Augenblick in die plattesten Verstandesvorstellungen hinunter und mit Hengstenbergs religiös-fanatischer, orthodoxer Verstandesrichtung zusammenfalle; mit dieser gehöre sie auf dieselbe Stufe und sei nichts als verknöcherte Scholastik.

Gleichwohl trat Straußens Polemik bei aller sachlichen Berechtigung der Person Bruno Bauers zu nahe. Viel zu geweckt, um in Hengstenbergs Horn zu stoßen, war er als philosophischer Bundesgenosse den Orthodoxen nicht einmal willkommen, da sie hinter aller Philosophie den Pferdefuß witterten. Schon im Sommer 1839 kam es zum Kriege zwischen Bauer und Hengstenberg. Der orthodoxe Häuptling hatte den alttestamentarischen Gott der Rache und des Zornes zum Gotte des Christenthums erhoben, und hiergegen machte Bruno Bauer in einem „Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseins“ geltend, daß im Mosaismus das Subjekt noch nicht zum Bewußtsein seiner wahren inneren Unendlichkeit gekommen sei, sondern, ähnlich wie in der altgriechischen Anschauungsweise, in die Schuld der Familie hineingezogen werde, wie heute noch die Schulden des Vaters an Geld in der Familie forterbten. Das Prinzip der Subjektivität, der unendlichen Freiheit des Einzelnen, sei den Juden noch völlig unbekannt gewesen und erst im Christenthum zum historischen Durchbruch gekommen. Obgleich sich diese Replik Bauers durchaus in den Grenzen einer philosophisch-theologischen Kontroverse bewegte, schöpfte die Orthodoxie mit ihrer feinen Witterung für alles Ketzerische sofort Argwohn, und da der altersschwache Altenstein die hartnäckige Rachsucht der frommen Sippe zur Genüge kannte, so sandte er im Herbst 1839 seinen Schützling an die von

ihm gegründete Universität Bonn. Binnen Jahresfrist sollte Bauer hier nach Altensteins Absicht als Professor „fixirt“ werden.

Dem Verschickten gefiel es aber sehr wenig an der rheinischen Universität, wie seine Briefe an Marx zeigen. Am 11. Dezember 1839 schreibt er: „Ich bin hier öfter im Kasino und bei einem Professorenklub im Trierschen Hofe, aber über unseren Klub, durch den doch immer auch ein geistiges Interesse ging, geht doch nichts, die tempi passati kommen nicht wieder. Hier klatscht man nur und macht einige Späße, und nachdem man um 9 Uhr zusammen gekommen, geht man um 11 Uhr auseinander. Alles die reine Philisterei.“ Noch wehmüthiger heißt es in einem undatirten Briefe: „Ach, wo sind die Rosen geblieben, erst wenn Du zu Deinem B. Bauer kommst, werden sie mir wieder aufblühen. Aufheiterung, Lustigkeit ꝛc. habe ich hier genug, ich habe auch genug, was man so nennt, gelacht, aber so wie in Berlin, wenn ich mit Dir auch nur über die Straße ging, noch nie wieder.“ Jedoch nicht nur den Freund sehnte Bruno Bauer herbei, sondern auch den Kampfgenossen.

Der akademische Neid gegen den Günstling des Ministers, gegen den drohenden Einschub machte ihm das Leben sauer; sein größter Wunsch war, Marx als Dozenten der Philosophie und Mitherausgeber einer kritischen Zeitschrift neben sich zu haben. Schon in seinem ersten Briefe weist er auf die Invaliden der philosophischen Fakultät in Bonn hin und fügt hinzu: „Du wirst daher in dieser Beziehung leichtes Spiel haben. Mache nur, daß Du im Sommer lesen kannst. Mache doch nur (Dir ist zwar alle Erinnerung daran unangenehm, aber was hilfts), daß Du mit dem lumpigen Examen fertig wirst und Dich ganz ungehindert Deinen logischen Arbeiten hingeben kannst. . . . Schreibe mir doch ja zu den Ferien, was Ihr alle macht, und laß ein prosaisches Wort von Deinem Examen mit einfließen.“ Dann wieder am 1. März 1840: „Die Zeit wird immer fruchtbarer und schöner. . . . Mach doch nur, daß Du aufstehst. . . . Beendige doch endlich Dein Zaudern und Deine saumselige Behandlung eines Unsinns und einer bloßen Farce, wie das Examen ist. Wenn Du nur erst hier wärst, und wir uns über mehr besprechen könnten, als das Papier ertragen kann.“ Und so Brief auf Brief.

Inzwischen setzte Bruno Bauer seinen Kampf gegen die Orthodoxie fort. Wie sie in den letzten Jahren durch den wachsenden Einfluß des romantischen Kronprinzen emporgekommen war, so sah sie jetzt hoffnungsreichen Tagen entgegen, als im Frühjahr 1840 Altenstein und der alte König kurz hinter einander starben. In einer anonym erschienenen Schrift über die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft beschwor Bruno Bauer die Idee, die zur höchsten in unserem Staatsleben geworden sei, als den

Familiengeist des fürstlichen Hauses Hohenzollern, das seit vier Jahrhunderten seine besten Kräfte daran gesetzt habe, das Verhältniß von Staat und Kirche zu ordnen. Die Wissenschaft werde nicht müde werden, gegen den Bannfluch die Freiheit des Gedankens, und gegen die Anmaßungen der Kirche die Idee des Staates zu vertheidigen. Der Staat könne sich wohl einmal irren, gegen die Wissenschaft argwöhnisch werden und zu Zwangsmaßregeln greifen, aber die Vernunft gehöre ihm zu innig an, und seine Bewegung sei viel zu lebendig, als daß er lange irren könnte. Dagegen sei der Schatten der Kirche unversöhnlich, so wie er in unseren Tagen umgehe, er grolle ewig oder wenigstens so lange, bis die letzte Hekatombe für die Befreiung der Wahrheit gefallen sei. Dieser so ehren- wie gemüthvollen Aufmahnung antwortete der durch Friedrich Wilhelm IV. vertretene Familiengeist der Hohenzollern mit der Ernennung Eichhorns zum Kultusminister, eines orthodoxen Reaktionärs, der sich alsbald daran machte, mit harter Hand die Freiheit des Philosophirens abzuthun, die letzte Freiheit, die in den Tagen des alten Königs wenigstens noch auf den akademischen Kathedern geduldet worden war.

Zunächst hatte Ladenberg, der von Altensteins Tode im Mai bis zu Eichhorns Ernennung im Oktober 1840 das Kultusministerium interimistisch verwaltete, aus Pietät für Altensteins Andenken die „Fixirung" Bauers in Bonn versucht, aber die theologische Fakultät verweigerte dem verdächtigen Dozenten die Professur, angeblich weil ihre Einigkeit durch Bauer gefährdet werden würde; sie hatte die nöthige Kourage dazu gefunden, sobald Eichhorn ins Kultusministerium eingezogen war. Bauer wollte gerade aus den Herbstferien, die er in Berlin verlebt hatte, nach Bonn zurückkehren, als von dort der ablehnende Bescheid der Fakultät eintraf. Unter seinen Freunden wurde nun überlegt, ob nicht schon ein unversöhnlicher Widerspruch zwischen der religiösen und der wissenschaftlichen Richtung bestehe, ob ein Anhänger der wissenschaftlichen Richtung es noch mit seinem Gewissen vereinigen könne, der theologischen Fakultät anzugehören. Doch Bauer selbst trotzte darauf, gerade in einem absolutistischen Staate bestehe der Ruhm und die Würde der Regierung darin, alle Richtungen öffentlich vertreten sein zu lassen; in konstitutionellen Staaten, wo jedes Prinzip darauf rechnen dürfe, einmal zur Herrschaft zu kommen, könne es sich eher in die Opposition werfen lassen. Einen offiziösen Vorschlag, sich als Privatgelehrter mit schriftstellerischen Arbeiten zu befassen, wobei er aus staatlichen Mitteln unterstützt werden sollte, lehnte er rundweg ab und kehrte nach Bonn auf seinen vorgeschobenen Posten zurück, um so kampflustiger, je mehr er die Regierung vor der Orthodoxie, den Staat vor der Kirche wanken sah. „Kommst Du nach Bonn, so wird das Nest vielleicht bald

der Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit, und wir können hier die Krisis in ihren wichtigsten Momenten herbeiführen", schrieb er am 31. März 1841 an Marx. Er rechnete nun schon damit, gegen die Richtung der Regierung aufzutreten; „die Hunde können uns nichts anhaben; sie haben Furcht, aber sie sind zähe"; er ahnte noch immer nicht, wie ohnmächtig die deutsche Philosophie schließlich gegen den preußischen Korporalstock war.

Wie Bruno Bauer, so stand auch Friedrich Köppen schon im literarischen Leben, als Marx mit ihm bekannt wurde; er gab im Jahre 1837 eine Literarische Einleitung in die nordische Mythologie heraus. Die Schrift eroberte sich alsbald einen ehrenvollen Platz neben den Forschungen Jakob Grimms und Uhlands, durch die damals dem Studium der nordischen Mythologie ein neuer Aufschwung gegeben worden war. Dann wurde Köppen ein fleißiger Mitarbeiter der Hallischen Jahrbücher, ein rechter Triarier der berühmten Zeitschrift.

Er war mehr Historiker als Philosoph. In einem Briefe vom 3. Juni 1841, den er an Marx richtete, als dieser nicht lange vorher Berlin verlassen hatte, kündigt er einen Aufsatz über Schlosser mit den Worten an: „Ich habe in demselben einen Ansatz zum Spekuliren gemacht. Du wirst Dich todtlachen." Der Brief, oder eigentlich das Brieffragment, denn der Schluß fehlt, ist das einzige Dokument, das sich aus dem damaligen Verkehr zwischen Köppen und Marx erhalten hat, aber er genügt, um zu zeigen, wie nahe sich Beide gestanden haben. Köppen, ein geborner Altmärker, besaß die gutmüthige Selbstironie seines Stammes; länger als eine Woche hat er die Melancholik gehabt, als sein junger Freund abgereist war, aber mit dessen „schwarzer Persönlichkeit" ist auch seines „Nichts durchbohrendes Gefühl" abgereist. „Ich habe jetzt wieder meine eigenen, sozusagen selbstgedachten Gedanken, während meine früheren alle nicht weit her waren, nämlich aus der Schützenstraße", wo Marx in der letzten Zeit seines Berliner Aufenthalts gewohnt hatte. Köppen hat einen Aufsatz aus Bruno Bauers Feder polizeilich visirt und dabei den ehrwürdigen Herrn auch auf einer geistigen Anleihe in der Schützenstraße entdeckt. „Siehst Du, Du bist ein Magazin von Gedanken, ein Arbeitshaus oder, um berlinerisch zu reden, ein Ochsenkopf von Ideen." In dem Scherze schimmert derselbe aufrichtige Respekt hervor, den auch Bruno Bauer vor den genialen Anlagen von Marx empfand; immerhin aber waren die älteren Freunde die Gebenden, und was Karl Marx von Köppen gelernt hat, ergänzte in glücklichster Weise, was er von Bruno Bauer lernte, eben weil Köppen in erster Reihe Historiker war und vom Philosophen nur so viel besaß, wie zum rechten Historiker gehört.

In die Hallischen Jahrbücher stiftete er eine Galerie der zeitgenössischen Historiker, Raumers, Rankes, Schlossers, Leos, glänzende Porträts, die

bis auf den heutigen Tag ihre leuchtende Frische bewahrt haben. Köppen bewies sich darin gleichermaßen der moralisirenden Flachheit Schlossers, wie dem diplomatischen Pragmatismus Rankes überlegen. Er zeigte, daß jener Stern historischer Objektivität, den Rankes interessirte, die herrschenden Klassen verherrlichende Geschichtsschreibung darstellen sollte, wirklich nur eine Sternschnuppe war. Treffend kennzeichnete Köppen den kleinen, kurzen, selbstgefällig hüpfenden und tänzelnden, immer mit sich beschäftigten, aller historischen Haltung und Würde entbehrenden Stil Rankes, wie er nicht minder die haltlose Methode geißelte, Geschichte zu schreiben mit diplomatischen Berichten als Haupt-, oder wenn möglich gar einziger Quelle; daß Ranke wirklich noch eine gewisse Haltung und Würde bewahrte, und es seinen geistigen Nachfahren überließ, die Geschichte großer Volksbewegungen nach den Berichten der geheimen Polizei zu schreiben, konnte Köppen nicht vorhersehen. Er selbst erwarb sich den Ruhm, in einer Kritik Leos als Erster die Schreckenstage der französischen Revolution in echt geschichtlicher Weise zu würdigen. Köppen besaß reiche Kenntnisse auf historischem Gebiet; mit sicherer Hand griff er die entscheidenden Thatsachen aus dem Wuste der Ueberlieferung und wußte sie plastisch zu gestalten; dazu schrieb er einen frischen, kräftigen, epigrammatisch scharfen, manchmal ungestümen, aber selten überladenen Stil, den Vorläufer des Stiles, worin Marx seine Geschichtsbilder, wie etwa den 18. Brumaire, schreiben sollte. Es war vollkommen in der Ordnung, daß Marx im nächsten Verkehr mit Köppen nicht einmal ein Kollegienhonorar, geschweige denn eine Kollegienstunde für die offiziellen Historiker der Berliner Universität übrig gehabt hat.

Nicht in den Hallischen Jahrbüchern selbst, aber in ihrem Verlag erschien die keckste Kampfschrift Köppens, die „Jubelschrift" über Friedrich den Großen und seine Widersacher, die am 31. Mai 1840 den Tag feiern sollte, an dem Friedrich hundert Jahre früher den Thron bestiegen hatte. Ihre Pathen waren Bruno Bauer und Karl Marx. In dem schon erwähnten Briefe vom 11. Dezember 1839 schrieb Bauer an Marx: „Ach, der gute, der ganz gute Köppen! Macht er mit seiner Broschüre Ernst? Wie nothwendig wäre die jetzt! Sehe ich nach meinen Erfahrungen in Berlin die hiesige Universität, besonders die theologische Fakultät, und dann die jämmerlichen Doktorpromotionen in Berlin, so scheint Preußen dazu bestimmt, nur durch eine Jenaer Schlacht vorwärts kommen zu können. Eine solche muß trotz der Friedenssäule in Berlin bald wieder eintreten, sie braucht nicht auf einem Leichenfeld geliefert zu werden, es giebt auch andere Felder." Nun sieht Köppens Schrift freilich nach allem Anderen eher aus, als nach einer Schlacht bei Jena. Sie ist vielmehr die über-

schwänglichste Verherrlichung des Königs, dessen System bei Jena in einem der wohlthätigsten Gewitter zerschmettert worden war, die sich je in der Geschichte entladen haben. Köppen schließt mit den Worten: „Es ist alter Volksglaube, daß nach hundert Jahren die Leute wiedergeboren werden. Die Zeit ist erfüllet. Möge sein wiedergeborener Geist über uns kommen und alle Widersacher, die den Eintritt ins Land der Verheißung uns wehren, mit flammendem Schwerte vertilgen! Wir aber schwören, in diesem seinem Geiste zu leben und zu sterben!“ Zu diesen Wir hat auch Karl Marx gehört; „meinem Freunde Karl Heinrich Marx aus Trier gewidmet“, steht auf der ersten Seite der Schrift gedruckt.

Um sie richtig zu verstehen, muß man sich die Thatsache vergegenwärtigen, daß zur Zeit ihres Entstehens das Andenken des alten Fritz ein Stein des Anstoßes war für Alles, was im preußischen Staate nach rückwärts drängte. Für die geschorenen wie für die gescheitelten Pfaffen, für die romantischen Faseler mit ihren staatswissenschaftlichen, juristischen und universalgeschichtlichen Hexenküchen, für die historisch-politischen Restauratoren vom Schlage der Haller, der Savigny, der Leo, für die teutschthümelnden Narren mit ihren langen Haaren und schmutzigen Hemden, für die plappernden Papageien der Hegelschen Schule, die sich für geniale Köpfe hielten, wenn sie über die Aufklärung des 18. Jahrhunderts zeterten, endlich auch für die große Masse der Philister, die in ihrer dumpfen Trägheit selbst das schwach glimmende Licht des biedern Nikolai hatten verlöschen lassen. Gegen sie Alle kämpfte, wer für den alten Fritz sein Schwert zog. „Wahrhaftig“, schreibt Köppen, „es ist uns dreihundert Spartanern nicht zu verdenken, wenn wir gegen so viele und mächtige Feinde uns überall nach Hilfe umsehen, und gegen die bösen Geister selbst Verstorbene aus den Gräbern rufen.“ Die „dreihundert Spartaner“ sind dabei möglicher Weise ganz wörtlich gemeint; die Hallischen Jahrbücher hatten nach zweijährigem Bestehen, wie ihr Herausgeber Ruge im November 1839 an Feuerbach schrieb, gerade 313 Abonnenten.

Nicht jedoch, als ob damit gesagt sein sollte, daß Köppen den König Friedrich nur als Sturmbock gegen die Reaktionäre aller Art gebraucht oder gemißbraucht habe. Dazu war er viel zu ehrlich und seine Schrift viel zu temperamentvoll. Er glaubte an den Helden der Aufklärung, den er in Friedrich sah, obgleich oder auch weil er die massenhafte Literatur sehr genau kannte, die es damals schon über Friedrichs Schwächen gab. Sie war ihm eben, und nicht nur ihm, sondern sie war wirklich eine „greuliche Katzenmusik; alt- und neutestamentliche Trompeten, moralische Maultrommeln, erbauliche Dudelsäcke, historische Sackpfeifen und andere Schnurrpfeifereien, dazwischen Freiheitshymnen, gebrüllt im urteutonischen

Bierbaß“: gegen diese Literatur hat der alte Fritz auch heute noch sein gutes historisches Recht. Dazu kam, daß ein Gegengewicht fast vollständig fehlte. Der hohenzollernsche Haushistoriograph Preuß hatte zwar in den dreißiger Jahren eine Lebensgeschichte Friedrichs in fünf dicken Bänden veröffentlicht, aber wenn diese Biographie als Chronik und Materialiensammlung nicht ohne Verdienste sein mochte, so war sie doch ungenau und unvollständig, staubtrocken und stumpfsinnig, genug in keinem Fall eine historische Arbeit. Von den Schriften des Königs gab es fünfzig Jahre nach seinem Tode immer nur erst jene verhunzte Ausgabe, die der berüchtigte Wöllner veranstaltet und der englische Historiker Gibbon als eine Schmach für die deutsche Nation gebrandmarkt hatte, während die Berliner Akademie sich damit vergnügte, an dem Geburtstag ihres Stifters Vorlesungen „über die Erektionsmuskeln in den männlichen Geschlechtstheilen einiger straußartiger Vögel“ und ähnliche anziehende Themata zu halten.

Dem Schriftsteller Friedrich windet Köppen in erster Reihe den Lorbeerkranz. Er kommt gleich im Anfang der Schrift auf die Frage, die jeden braven Preußen beunruhigte, ob nämlich Friedrich oder Napoleon größer gewesen sei. Für Köppen ist diese Frage überhaupt keine Frage; er kennt den Erben der französischen Revolution wie diese selbst. „Geben wir dem Kaiser, was des Kaisers ist! Unendlich war die Aufgabe, die er zu lösen hatte; er hat sie gelöst mit Riesenkraft, er ist das größte militärische, legislative und administrative Genie aller Zeiten, Keinem vergleichbar. Aber er hat sie gelöst als ein Knecht und nicht als ein Freier; er hat gethan, was er mußte, nicht weil er es wollte, sondern weil er es mußte. Was er wollte, mußte er nicht, und was er nicht wollte, mußte er.... Der Stern, an den er glaubte, strahlte nicht in seiner Brust, sondern schwebte als feindseliger Komet gebieterisch über seinem Haupte am Schicksalshimmel. Er ist das grandioseste Beispiel von der Impertinenz und dem Trotze des Individuums gegen die Idee, mit der er gerungen hat wie ein Titan, und die er schon erdrosselt zu haben glaubte, während er von ihr erdrückt wurde. Eben darum hat es nie ein willenloseres Werkzeug in der Hand des Weltgeistes gegeben als ihn.... Daher einerseits das Finstere, Schicksalsschwere, Fatalistisch-Entschlossene seines Wesens, daher aber auch andererseits sein grimmiger Haß gegen alles Ideale. Nichts fürchtete er so sehr als den Geist, der über den Wassern schwebt, obgleich er sich den Anschein gab, ihn als Schwärmerei, Fanatismus, Jakobinismus zu verachten; bis in den Tod haßte er die ‚Söhne der Unsterblichen‘, da er wohl ahnte, daß sein Sturz von dieser Seite her kommen und daß sie seinem krassen Militär- und Bauerndespotismus ein Ende machen würden. Es ging Napoleon mit der Revolution, wie der

Maus mit der Katze. Er glaubte mit ihr zu spielen und sie spielte mit ihm; er glaubte sie als Mittel zu gebrauchen und sie gebrauchte ihn als solches; er glaubte sie überwunden zu haben und sie überwand ihn. Er war nichts als die eingefleischte Revolution selbst und doch zugleich deren eingefleischtester Feind; er war ihr Unterdrücker in Frankreich und doch ihr Verbreiter über Europa." So ging Napoleon unter in dem Konflikt des subjektiven Wollens mit der objektiven Nothwendigkeit. Aber dies eben sei der Punkt, so meint Köppen, worin ihn Friedrich weit überrage und überhaupt höher sei, denn alles Volk, welches „das große" heiße. Er sei der freieste Diener des Weltgeistes, der je gelebt und geherrscht habe, darin sei er einzig.

Es liegt unzweifelhaft etwas Wahres in dieser Parallele; was man die Größe des preußischen Königs nennen mag, ist seine vollkommene Klarheit über das, was er konnte und was er nicht konnte. Nur daß er damit kein Diener des Weltgeistes, sondern der preußischen Staatsräson wurde und in die unversöhnlichsten Widersprüche seiner politischen Praxis mit seiner philosophischen Theorie gerieth. Es ist deshalb die Achillesferse der Schrift, wenn Köppen von Friedrich schreibt: „Er ist nur ein großer König, weil er ein großer Philosoph ist. Er hatte also nicht, wie Kant, eine doppelte Vernunft, eine theoretische, die ziemlich aufrichtig und keck mit ihren Bedenklichkeiten und Zweifeln und Negationen hervortritt, und eine praktische, vormundschaftliche, öffentlich angestellte, die wieder gut macht, was jene gesündigt hat, und deren Studentenstreiche vertuscht. Nur die schülerhafteste Unreifheit kann behaupten, daß seine philosophisch-theoretische Vernunft der königlich-praktischen gegenüber als sehr transzendent erscheine, und daß der alte Fritz sich oft des Einsiedlers von Sanssouci wenig erinnert habe. Nie ist vielmehr in ihm der König hinter dem Philosophen zurückgeblieben." Es ist überflüssig, diese Auffassung heute, wo wir freilich über ganz andere Quellen zur Geschichte Friedrichs gebieten, noch ausführlich zu widerlegen; bemerkenswerth sind diese Sätze aber auch wegen des geringschätzigen Urtheils über Kant. So gewiß die von den Neukantianern gescholtene „Begriffsromantik" der Fichte und Hegel die revolutionäre Seite der Kantischen Philosophie weiter entwickelt hat, wie Schopenhauer ihre reaktionäre Seite, so galt Kant doch unter den Hegelianern für „überwundener", als er wirklich war. Es ist ein starkes Stück, wenn Köppen die bürgerliche Aufklärung Kants, wie zwiespältig sie sein mochte, nicht etwa nur gleichstellt, sondern selbst hintansetzt der friderizianischen Aufklärung, die eben nichts als aufgeklärter Despotismus war.

Köppen kommt freilich schon selbst von diesem unhaltbarsten Posten seiner Aufstellung zurück. Indem er die einzelnen Regierungsmaßregeln Friedrichs untersucht, findet er, daß die Bevorzugung des Adels und die

Mißhandlung der Juden die schwache Seite des Königs gewesen seien; er tadelt herbe den friderizianischen Merkantilismus und anderes mehr. Am letzten Ende konzentrirt er sich doch in Friedrichs Schriften. „Längst ist seine Zeit geschieden, seine letzten Kameraden haben sich zur Ruhe gelegt, seine Schöpfung ist zertrümmert durch die Schlacht bei Jena, seine Institutionen hat man abgeschafft oder neu angestrichen, auch seine Bauwerke werden zerfallen, selbst die Riesensäule, die man ihm noch setzen könnte, und noch vor dem jüngsten Tage wird der Wanderer kommen und vergebens fragen, wo Potsdam gestanden hat und Sanssouci und die Garnisonkirche und wohin die Asche des großen Königs gebracht worden ist, aber Friedrichs Worte werden bleiben für und für; denn das Wort ist ewiger als die That, es war am Anfang und wird sein am Ende der Tage.“ Von Friedrichs Schriften aus findet Köppen den natürlichen Weg zu einer beredten und hinreißenden Apotheose der Aufklärung, und nun geht er wirklich auf Kant zurück, um der Hegelei in die Flanke zu fallen.

„Im Ernste, es wäre wohl endlich an der Zeit, die schalen Deklamationen gegen die Philosophie des 18. Jahrhunderts einzustellen und selbst die deutschen Aufklärer trotz ihrer Langweiligkeit anzuerkennen. Wirklich, wir verdanken ihnen viel, sehr viel, ebenso viel oder gar mehr als Luther und den Reformatoren.“ Mit seinem Helden verwirft Köppen „den groben Materialismus“ eines Holbach und Helvetius, aber sonst bestreitet er, daß die Aufklärer zu weit gegangen seien. Im Gegentheil: der Mangel der Aufklärung sei gewesen, daß sie nicht aufgeklärt genug war. „Ist es aber ein Mangel der Blüthe, daß sie nicht Frucht ist? ... Möchten das die Philosophen neueren Stils bedenken, die so gern gegen den abstrakten Verstand des 18. Jahrhunderts zu Felde ziehen und nicht erwägen, daß sie gegen ihr eigenes Fleisch und Blut wüthen, namentlich die alten Brahmanen der Logik, die mit untergeschlagenen Beinen in ewiger Ruhe dasitzend, mit eintönigem Geschnarr wieder und wieder lesen die heiligen drei Vedas und nur dann und wann einen lüsternen Blick hinüberwerfen nach der tanzenden Bajaderenwelt; jene einsamen Büßer des Begriffs, die, alle neun Oeffnungen des Leibes wohl verschließend, damit die falsche Maja nicht in sie komme, immer von vorn das eintönige Om! erklingen lassen und nicht sehen, daß Brahmas Reich vorüber ist und Wischnu schon auf dem Feigenblatt über die Gewässer fährt zur neuen Weltenschöpfung.“ Die Antwort auf diesen kräftigen Hieb blieb nicht aus; in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik brümmelte der edle Varnhagen, Köppens Schrift sei „ekelhaft“ und „widerwärtig“, und Preuß sei der wahre Biograph des alten Fritz, worauf Ruge, der in den Hallischen Jahrbüchern die „Jubelschrift“ mit hellstem Jubel begrüßte, „dem alten

Podagristen aus der Gesellschaft von Gentz und Genossen" die Wege wies, dessen Feder für Alles allerlei Wendungen finde.

Jedoch über die „dreihundert Spartaner" hinaus hat die Schrift schwerlich gewirkt. Köppen hatte sie in dem Vorgefühl schicksalsschwangerer Tage geschrieben, in der Empfindung von Gegensätzen, die so scharf und schneidend, so komplizirt und verschlungen weder in der deutschen Reformation noch in der französischen Revolution hervorgetreten seien. Aber er hatte auch schon die gefährlichsten Widersacher erkannt. „Schlimmer als Alle sind die Kröten des Sumpfes, jenes Gewürm ohne Religion, ohne Vaterland, ohne Ueberzeugung, ohne Gewissen, ohne Herz, ohne Wärme und Kälte, ohne Freude und Schmerz, ohne Liebe und Haß, ohne Gott und Teufel, jene Elenden, die vor den Thoren der Hölle umherirren, und für dieselbe zu schlecht sind, die Indifferentisten. Jeder Arm erlahmt, jede Waffe wird stumpf an diesen Bärenhäutern, die doch so häufig, blos durch ihre Existenz, der guten Sache schaden. Man kann einen Ochsen mit der Elektrisirmaschine tödten, aber Leute jenes Gelichters zu elektrisiren, dazu gehört mehr. Und ihrer sind Legion. Es hat deren freilich immer gegeben, denn die Faulheit ist ebenso unsterblich als die Dummheit, aber niemals so viel als jetzt und nirgends so viel als in Deutschland. Früher hatten dergleichen Subjekte doch noch immer eine Stelle, wo sie verwundbar waren: ihre Dogmatik, ihren Aberglauben, ihre Vorurtheile; aber jetzt ist es auch damit vorbei, und sie sind sicher gegen Hieb und Stich, wie der hörnene Siegfried." An dieser hörnenen Haut prallte die „Jubelschrift" ab, und an ihr scheint endlich auch Köppens Arm erlahmt zu sein.

Seine Glanzzeit waren die Tage, in denen er mit Marx zusammenwirkte; eben noch mit blinkenden Waffen in den ersten Reihen streitend, verschwindet er von nun an mehr und mehr im Dunkeln. Es ist zu wenig von seinen persönlichen Verhältnissen bekannt, als daß sich bestimmt sagen ließe, was ihn ermüdet hat. Wahrscheinlich genug, daß die prinzipielle Auseinandersetzung, zu der es bald zwischen Bauer und Marx kommen sollte, lähmend auf seine Kampffreudigkeit eingewirkt hat. Seine ganze Art hätte ihn eher zu Marx gedrängt, der das historisch-praktische Element gegen Bauers philosophirende Theorie geltend machte, aber Köppen ging nicht mit Marx auf die hohe See der damaligen Politik, sondern blieb mit Bauer in dem Berliner Milieu, wo der politische Stumpfsinn nicht auszurotten war. Was ihn an die Heimath fesselte, ist wohl die Liebe zu seinem Berufe gewesen, denn er war ein geborener Pädagoge, an dem seine Schüler leidenschaftlich hingen; von ihrer Dankbarkeit und Verehrung zeugt heute noch eine Köppenstiftung am Friedrichsgymnasium, wo Köppen in seinem letzten Lebensjahrzehnt unterrichtet hat.

Einer dieser Schüler, heut ein verdienter Veteran unserer schönen Literatur, dessen Begabung Köppen schon im Keim erweckt und gepflegt hat, ist so freundlich gewesen, mir einige Auskunft über seinen alten Lehrer zu geben. Karl Frenzel war an der Dorotheenstädtischen Realschule im Deutschen und in der Geschichte Köppens Schüler geworden, auf dessen Verwendung bei seinem Vormund er dann zum Werderschen Gymnasium überging, wozu ihn Köppen in den Anfangsgründen des Griechischen unterrichtete. Karl Frenzel schreibt mir nun: „Köppen war als Lehrer eine außerordentlich anregende und sämmtliche Schüler, auch die stumpfsten, mit sich fortreißende Kraft; freilich waren die Klassen nicht so besetzt wie jetzt. Später nach dem großen Krach von 1849, als seine Freundschaft mit den Bauers sich löste, wurde er wortkarger, einsamer, mit starkem Stich ins Anachoretenthum. Eine Weile waren wir 1854 bis 1857 als Lehrer zusammen am Friedrichsgymnasium thätig. Seine Schüler schwärmten noch für ihn, aber seine Lebenserfahrungen hatten ihn buddhistisch gestimmt. Zum Buddha war er ebenso sehr durch Schopenhauer, wie durch die politische Reaktion gekommen. Er hatte ihren Sieg nicht erwartet. Zu der eigentlichen Schopenhauergemeinde in Berlin, Frauenstädt, Otto Lindner, gehörte er nicht. Er lebte ganz in den indischen Vorstellungen und Bräuchen. Leider war er nicht Herr der indischen Sprache, nicht in den einfachsten Formen, sondern durchaus auf die englischen und französischen Uebersetzungen angewiesen. Trotzdem erscheint mir sein Buddha auch heute noch als eine bedeutende Leistung. Als klassisches Buch kann es sich ja freilich nicht mit Hermann Oldenbergs Werk vergleichen lassen. Ich bewahre Köppen ein unvergeßliches Andenken; er hat in mir die schriftstellerische Ader erweckt.“ Soweit Karl Frenzels dankenswerthe Auskunft.

Ueber Schopenhauer hatte Köppen schon mit Marx verhandelt, damals freilich in schroff ablehnendem Sinne. In seinem Brief vom 3. Juni 1841 heißt es: „Wir haben, wie Du Dich erinnerst, bisweilen von dem verrückten Dr. Schopenhauer gesprochen. Ich führte manchmal eine Lieblingsphrase von ihm an, daß nämlich unter allen Völkern die Vielweiberei erlaubt sei, nur nicht bei einer gewissen Judensekte, nämlich bei den Christen. Dieser Türke hat jetzt zwei Preisschriften, eine gekrönte und eine ungekrönte (Ueber die Grundprinzipien der Moral, Frankfurt a. M.) herausgegeben, in welchen er Hegel fürchterlich heruntermacht. Er erklärt den summus philosophus, wie er Hegel nennt, geradezu für wahnsinnig. Ich schreibe Dir dies, damit Du bei Gelegenheit Trendelenburgs auch des Schopenhauer in Ehren gedenkst.“ Marx hat den Philosophen der deutschen Philister nie erwähnt, aber Köppen hat sich auch nur, wie Karl Frenzel mit Recht hervorhebt, in bedingtem Maße zu Schopenhauer bekehrt. Schopenhauer selbst ist dafür der beredteste

Zeuge, indem er einem seiner Apostel schreibt: „Köppens Buddhaismus ist ein sehr gutes komplettes Kompendium desselben, zeugt von großem Fleiß und Belesenheit. Er kennt Alles, sogar den Archimandriten Palladii, den ich selbst nur aus der Handschrift Ihrer Frau kenne. Seine dummen Sarkasmen sind zurückgebliebenes venerisches Gift der Hegelei, welches ja nie ganz auszutreiben ist: sie haben das Gute, den Leser zu überzeugen, daß er den Buddhaismus ohne Vorliebe und ohne alle Liebe schildert, und derselbe doch bei ihm so herrlich dasteht.“ Der Tadel dieser Sätze ist für Köppen noch schmeichelhafter, als ihr Lob: eben das, was den Philister Schopenhauer am Buddhaismus entzückte, die unsägliche Langweiligkeit, die politisch verknechtende Wirkung, die Abwesenheit aller großen Menschheitsinteressen, kritisirt Köppen mit der alten munteren Kraft, aus der Fülle ebenso solider wie umfangreicher Kenntnisse.

Mit Marx hat Köppen schwerlich noch in langer Verbindung gestanden, doch haben sie in der alten freundschaftlichen Weise verkehrt, als Marx im Jahre 1861 bei Lassalle zum Besuche war. Im Juli 1863 ist Köppen gestorben, und die Erinnerung ihres gemeinsamen Lebens mag in Marx lebendig geworden sein, als er im Januar 1865 seinen Nachruf auf Proudhon schrieb, den einzigen Beitrag, den er je für ein Berliner Blatt geliefert hat. Es heißt darin: „Der Kleinbürger ist, wie der Geschichtsschreiber Raumer, zusammengesetzt aus Einerseits und Andererseits.“ Diese sonst nicht naheliegende Anspielung auf Raumer klingt wie ein Gruß an den todten Jugendfreund, denn so, als ewig schwankend zwischen Einerseits und Andererseits, hatte Köppen den Historiker der Hohenstaufen in den Hallischen Jahrbüchern geschildert.

---

5. Die Philosophie des Selbstbewusstseins.

An der Seite Bauers und Köppens wurde Marx in die praktischen Kämpfe der Zeit verwickelt, und mit ihnen arbeitete er auch gemeinsam in ihrer theoretischen Waffenschmiede, der Philosophie des Selbstbewußtseins.

Diese Philosophie war an und für sich das einfachste Ding von der Welt. Jede Klasse erwacht zum Selbstbewußtsein, wenn sie sich über ihre selbständigen Interessen klar wird, im Gegensatz zu anderen Klassen. Allein dieser Prozeß vollzieht sich, je nach den historischen Umständen, langsamer oder schneller, wofür gegenwärtig der Entwicklungsprozeß des proletarischen Klassenbewußtseins in den verschiedenen Ländern oder auch in den verschiedenen Gegenden desselben Landes ja die mannigfachsten Beispiele bietet. Mit dem Entwicklungsprozeß des bürgerlichen Selbstbewußtseins ist es in Deutschland aber sehr langsam vor sich gegangen. Während dies

Selbstbewußtsein in England und Frankreich schon die gewaltigsten Kämpfe führte, existirte es für Deutschland erst in der philosophischen Wolkenregion.

In Kant war es mit jenem duckmäuserigen Philisterthum versetzt, das dann Schopenhauer weiter ausgebildet hat, und Fichtes revolutionäres Selbstbewußtsein fand noch keinen festen Boden, worauf es fußen konnte. Hegel faßte es wieder mit Spinozas Substanz zur höheren Einheit der absoluten Idee zusammen, die sich in dem vormärzlichen Staate preußischer Nation verknöcherte. Indem nun dieser Staat aus den Fugen zu gehen begann, löste sich auch die absolute Idee wieder in ihre Bestandtheile auf, wobei es der deutschen Langsamkeit entsprach, daß zuerst die Substanz flüssig wurde. Unter ihre schützenden Fittiche hatte Strauß seine Evangelienkritik gestellt, indem er die Evangelien zwar nicht mehr für eine Schöpfung des heiligen, aber auch noch nicht für eine Schöpfung des menschlichen Geistes, sondern für ein bewußtlos geschaffenes Erzeugniß der ersten christlichen Gemeinden erklärte.

Allein je mehr sich die bürgerliche Klasse entwickelte, desto lauter meldete sich ihr Selbstbewußtsein. Es fand seine eindringlichsten Sprecher in Bauer, Köppen und Marx; von ihnen sagte Ruge in einem Briefe an Prutz, daß ihr Signum die Anknüpfung an die bürgerliche Aufklärung sei, daß sie, eine philosophische Montagne, das Mene Mene Tekel Upharsin an den deutschen Gewitterhimmel schrieben. Indessen diese philosophische Montagne war immer noch erst philosophisch; in den praktischen Kampf gerissen, mußte sie sich mit ihrer Philosophie auseinandersetzen und den Punkt suchen, von dem aus ihr großer Meister weiter zu entwickeln und damit zu überwinden war. Sie fand diesen Punkt in Hegels Geschichte der Philosophie, in dem Kapitel, worin die griechische Philosophie des Selbstbewußtseins geschildert worden war.

Die griechische Philosophie hatte sich in drei großen Abwandlungen ausgelebt. Sie entstand in den ionischen und dorischen Handelskolonien, die durch ihren lebhaften Verkehr mit fremden Völkern die mannigfachsten Anregungen erfuhren, während sie schon von vornherein freier von religiösen Vorurtheilen waren, als das Mutterland. Auf dieser ersten Stufe fragte die griechische Philosophie nach einer natürlichen Erklärung des Weltganzen; sie war wesentlich Naturphilosophie und fand ihre Grenze an der Naturerkenntniß, die wiederum abhängig ist von der Entwicklung des ökonomischen Produktionsprozesses. Die antike Produktionsweise mit ihrer Sklavenwirthschaft konnte nur zu einer unvollkommenen Beherrschung der Natur gelangen; so stieß die griechische Naturphilosophie am letzten Ende immer auf eine unzerbrechliche Schranke, und gerade ihre genialsten

Vertreter, ein Parmenides, ein Heraklit, ein Empedokles, ein Demokrit verzweifelten daran, auf dem Wege der sinnlichen Erkenntniß zur Wahrheit zu gelangen. Heraklit nannte die Sinne falsche Zeugen und Lügenschmiede, Demokrit aber sagte, die Wahrheit läge im Abgrund des Brunnens verborgen. In dunkeln Bildern rang Heraklit um die Erkenntniß des dialektischen Gesetzes, das weltbildend das All durchwaltet, während Demokrit die Entstehung der Welt aus dem Wirbel unsichtbarer Atome erläuterte, aber über geniale Ahnungen und Hypothesen kamen sie nicht hinaus.

Damit schlug die griechische Philosophie in ihre zweite Entwicklungsstufe um: sie wandte sich vom Himmel zur Erde, vom Objekt zum Subjekt, von der Natur zum Menschen. Die Sophisten in Athen erklärten den Menschen für das Maß aller Dinge; sie meinten, alle sinnliche Erkenntniß sei relativ, und die entgegengesetzten Behauptungen seien gleich wahr, je nachdem sie Diesem oder Jenem, oder aber auch Demselben unter wechselnden Umständen, so erschienen. Damit knüpften die Sophisten an das Endergebniß der Naturphilosophie an, doch handelte es sich hierbei so wenig, wie sonst bei einer philosophischen Entwicklung, um eine rein ideologische Schlußfolgerung. Seit den Perserkriegen nahm das griechische Leben, namentlich in Athen, seinem geistigen und politischen Mittelpunkt, einen mächtigen Aufschwung, in dessen Strudel auch die Philosophie gezogen wurde. Die Sophisten waren die Träger der Bildung, deren die siegreiche Demokratie bedurfte; seit Grotes Forschungen weiß Jedermann oder sollte doch Jedermann wissen, wie unverdient das gehässige Vorurtheil ist, das sich noch heute an den Namen der Sophisten knüpft. Allerdings entfalteten sich mit der anschwellenden Macht Athens die schroffsten Klassengegensätze in seinem Schoße, die dann auch auf die Sophistik ihren verderblichen Einfluß gehabt haben, allein diesem verhängnißvollen Loose verfällt jede Philosophie, so lange Klassenherrschaft besteht, und nicht am wenigsten ist ihr Plato verfallen, der in erster Reihe verschuldet hat, daß die Sophisten zu dem sprichwörtlichen Ruf gewissenloser Rabulisterei gelangt sind.

Die athenische Demokratie, die auf dem Fundament der Sklaverei beruhte und das übrige Griechenland unterjochte, um es auszubeuten, ging an den inneren Widersprüchen ihrer ökonomischen Struktur unter; weil sie verdarb, so verdarb die Sophistik, und nicht umgekehrt. Aber äußerlich sahen die Dinge so aus, als ob sie auf dem Kopfe ständen, und somit stellte sich die aristokratische Reaktion zunächst auch auf den Kopf, um die athenische Demokratie zu erschüttern. Sokrates eröffnete den philosophischen Angriff gegen die Sophisten, zu denen er selbst gehörte und in deren schlechten Künsten er nichts weniger als unerfahren war, nach Allem was von ihm berichtet wird. Aber er besaß zugleich die glühende Natur eines Apostels,

und für seine Person war es ihm heiliger Ernst mit der sittlichen Reform, die er auf Märkten und Gassen predigte. Gegen den schrankenlosen Relativismus der Sophisten, der alle Begriffe von Gut und Böse zu verwirren drohte, suchte er nach einem ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht und fand ihn in der aufs Wissen begründeten Tugend. Sein leitendes Prinzip war die Reform des sittlichen Lebens durch wahres Wissen. Es ist nicht blos unmöglich, das Rechte zu thun, wenn man es nicht kennt, sondern auch, es nicht zu thun, wenn man es kennt; da das Gute nichts Anderes ist, als was dem Handelnden zum Besten dient, so ist Niemand freiwillig böse; um die Menschen tugendhaft zu machen, ist nur erforderlich, daß man sie darüber aufklärt, was gut ist. Demgemäß suchte Sokrates unermüdlich nach dem Begriffe des Guten, ohne ihn je zu finden, so daß er immer mit dem Bekenntnisse des Nichtwissens endigte. Er wirkte in erster Reihe durch den seltenen Zauber seiner Persönlichkeit, die eine kräftige Sinnlichkeit und ein leidenschaftliches Temperament durch weise Selbstbeherrschung zu bändigen wußte; anspruchslos und bedürfnißlos, muthig im Kampfe und zähe im Leiden, war er zugleich gesellig, heiter, lebenslustig und stand bei jedem fröhlichen Trinkgelage seinen Mann.

So ging von seinem Leben und seiner Lehre je eine verschiedene Strömung aus. Aus seiner Person ein sittliches Ideal zu gewinnen, versuchten Antisthenes und Aristipp; jener gründete die cynische, dieser die cyrenaische Schule. Die Cyniker hießen zunächst so von ihrem Versammlungsorte in Athen, aber sie rechtfertigten ihren Namen, der vom Hunde herrührt, bald durch ihre Lebensweise, indem sie ihr Ideal der Tugend aus der Bedürfnißlosigkeit und Strenge gegen sich selbst herleiteten, die in dem harmonischen Charakter des Sokrates doch eben nur die eine Seite gebildet hatten; in der Lust am Leben sahen sie so wenig ein Gut, daß Antisthenes sogar erklärte, er wolle lieber verrückt als vergnügt sein. Umgekehrt knüpften die Cyrenaiker an die heitere Seite im Charakter des Sokrates an; sie nannten sich nach der Geburtsstadt Aristipps, der Handelskolonie Cyrene an der heißen Nordküste Afrikas, wo sich hellenische Bildung mit orientalischer Ueppigkeit verschmolz. An der Selbstbeherrschung des Sokrates hielt zwar auch Aristipp fest, aber unter dieser Voraussetzung war der erschöpfendste Lebensgenuß sein Ein und Alles. Da beiden Schulen jede wissenschaftliche Begründung ihrer Ethik fehlte, so neigten sie zu Extremen, wobei gerade das verloren ging, was sie an Sokrates fortpflanzen wollten, die persönliche Würde des Charakters; die Cyniker wurden zu reinen Bettlerphilosophen, die Cyrenaiker aber zu praktischen Genußmenschen, die sich gleichviel wie jedes Mittel zum Lebensgenuß zu verschaffen suchten.

Die andere Strömung, die von Sokrates ausging, suchte seine Lehre auszubilden und die Tugend aufs Wissen zu begründen. Hier sind die Namen eines Plato und eines Aristoteles zu nennen. Zwar brachte Plato so wenig fertig, wie Sokrates selbst, den objektiven Begriff des Guten festzustellen; mit Recht sagt Albert Lange, was dieser Begriff eigentlich sei, erfahre man aus sämmtlichen platonischen Dialogen so wenig, wie aus den alchymistischen Schriften, was der Stein der Weisen sei. Aber auf dem Suchen nach diesem Begriff kam Plato zu seiner Begriffsphilosophie, zu seiner Ideenlehre, wonach nur dem in den Begriffen Gedachten, den Formen der Dinge, den Ideen ein wahres und ursprüngliches Sein zukomme. Plato stellte die allgemeinen Begriffe der zerfließenden Erscheinungswelt als das Beharrliche gegenüber; er trennte das Allgemeine vom Einzelnen und schrieb ihm eine gesonderte Existenz zu. Das Schöne ist nicht nur in den schönen Dingen, das Gute nicht nur in den guten Menschen, sondern das Schöne, das Gute, ganz abstrakt genommen, ist ein für sich bestehendes Wesen. Diese Ideenlehre, die nicht sowohl Wissenschaft als Dichtung war, schränkte Aristoteles nun zwar ein, indem er die besondere Existenz der Ideen leugnete, aber an der Begriffsphilosophie hielt er fest und fand das Wesen der Dinge, das wahrhaft und ursprünglich Wirkliche, mit Plato in den Formen, die den Inhalt der Begriffe bilden. Sein Unterschied von Plato bestand nur darin, daß er die Formen nicht als für sich bestehende, von den Dingen getrennte Wesen, sondern als das innere Wesen der Einzeldinge selbst deutete. Damit erschloß er sich wieder die Möglichkeit, den Stoff aller damals vorhandenen Wissenschaften in seine Philosophie aufzunehmen, und er hat es in großartiger Weise gethan, aber den Dualismus zwischen Allgemeinem und Einzelnem, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Gott und Welt hat er nicht aufgehoben. Es war der Begriff, dem Aristoteles nach dem bekannten Worte Hegels den Reichthum und die Zerstreuung des realen Universums unterjochte.

So hoch man nun die geistige Bedeutung dieser beiden Philosophen einschätzen mag, so ist doch der reaktionäre Grundzug ihrer Philosophie nicht zu bestreiten. Sie gaben das beschränkte, aber gesicherte Gebiet wissenschaftlicher Erkenntniß auf, das die griechische Naturphilosophie erobert hatte, um übersinnlichen Bestrebungen nachzujagen, deren Herrschaft jede wissenschaftliche Forschung in der Wurzel verderben mußte. In dieser philosophischen Reaktion spiegelte sich aber nur die politische Reaktion wieder. Es ist bekannt, was die Schüler des Sokrates an ihrer Vaterstadt gesündigt haben; Xenophon, Alcibiades, Kritias wurden zu charakterlosen Kreaturen Spartas, das an der Spitze der aristokratischen Reaktion gegen das demokratische Athen stand; gleichfalls nach spartanischem Vorbild schuf Plato

sein Staatsideal, das er, ohne jede Theilnahme für das öffentliche Leben seiner Vaterstadt, mit der Hilfe ausländischer Tyrannen zu verwirklichen gedachte; Aristoteles stand sogar schon in den Diensten des mazedonischen Königs Philipp, der die griechische Freiheit und Unabhängigkeit überhaupt vernichtete. Später wurde die platonisch-aristotelische Philosophie zum geistigen Rückgrat der mittelalterlichen Kirche, und wie diese Kirche eine Macht der Ausbeutung und Unterdrückung war, so hat auch seit dem Anbruch der neuen Zeit jede Macht der Ausbeutung und Unterdrückung in Plato und Aristoteles ihre philosophischen Heiligen erblickt.

Mit dem nationalen Zerfall Griechenlands hob die dritte Periode der griechischen Philosophie an. Während die Eroberungen Alexanders in den Ländern des Ostens und Südens neue Welten erschlossen, war das hellenische Mutterland in all seiner sozialen Zerrüttung eine Beute der Fremden und ein Schauplatz ihrer Kämpfe: so kehrte die Philosophie aus den luftigen Höhen der metaphysischen Spekulation zurück, um sich gemäß ihren nunmehr geschaffenen Lebensbedingungen in wissenschaftliche Forschung und praktische Lebensweisheit zu scheiden. Die alexandrinische Schule, also benannt nach der von dem mazedonischen König in Aegypten begründeten Metropole, gab den exakten wie historischen Wissenschaften die bedeutsamsten Anregungen, aber mit ihrer Philosophie war es schwach bestellt. Umgekehrt fehlte es den philosophischen Schulen, die in Griechenland selbst entstanden, an einer wissenschaftlichen Grundlage; sie bildeten dogmatische Systeme aus, Asyle der Trösteinsamkeit für den einzelnen Menschen, der durch einen furchtbaren Zusammenbruch von Allem gelöst war, was ihn bis dahin gebunden und getragen hatte. Ihn nun auch von allem Aeußeren unabhängig zu machen und auf sein inneres Leben zurückzuführen, sein Glück zu suchen in der Ruhe des Geistes und Gemüths, die unerschütterlich widersteht, auch wenn die Trümmer einer Welt über ihr zusammenstürzen, das wurde zum gemeinsamen Ziele der drei philosophischen Schulen, die der dritten Periode der griechischen Philosophie das kennzeichnende Gepräge geben.

Zeitlich zuerst trat der Skeptizismus auf, der auf alles Wissen verzichtete, und die Ataraxie, die unerschütterliche Gemüthsruhe, dadurch zu erreichen suchte, daß sich der einzelne Mensch auf sein denkendes Selbstbewußtsein zurückzog. Dies war nun gewiß die einfachste Methode, die Unruhe der Welt loszuwerden, aber auch ihre leerste und unsicherste; mochte es der erste und nothwendigste Schritt sein, die Welt zu verneinen, so war die Welt doch erst überwunden, wenn sich das Prinzip des Selbstbewußtseins in ihr selbst durchzusetzen wußte.

Demgemäß folgte auf den Skeptizismus, logisch wie zeitlich, der Epikureismus, der das Prinzip des isolirten Individuums als das Weltprinzip

nachzuweisen unternahm. Da das Selbstbewußtsein alle metaphysische Spekulation verschmähte, wie sie von Plato und Aristoteles getrieben worden war, so entnahm Epikur dem Gedankenschatze der älteren griechischen Philosophie, was für seine Zwecke taugte. Er konnte kein treffenderes Sinnbild für sein Prinzip finden, als Demokrits Lehre von den Atomen, durch deren Bewegung die Welt entsteht; das Atom wurde für Epikur das Prinzip des isolirten Individuums, was freilich die materialistische Grundlage der demokritischen Weltanschauung zerstörte. Wie für seine Physik an Demokrit, so schloß sich Epikur für seine Ethik an Aristipp an, was ihm nicht minder nahe lag: die Glückseligkeit des einzelnen Individuums besteht in seiner Lust, nur daß Epikur die Lust nicht in dem rauschenden Lebensgenuß sah, sondern in dem heiteren Frieden der Seele, der auf Alles verzichten kann, nur nicht auf die Tugend.

Nun ist aber die Einzelheit des Selbstbewußtseins zugleich seine Allgemeinheit; indem das einzelne Bewußtsein *ist*, wird es *allgemein*, oder um den abstrakten Gedanken an einem konkreten Beispiel zu erläutern: indem sich Fichte zum Selbstbewußtsein bekannte, bekannte er sich auch zur Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. Dies dritte Moment des Selbstbewußtseins griff der Stoizismus auf. Wie Epikur an Demokrit und die cyrenaische Schule, so lehnten sich die Stoiker mit ganz gleicher Logik an Heraklit und die cynische Schule an. Heraklits Lehre von der Hingebung an das Allgemeine hatte die Form des schroffsten Selbstbewußtseins angenommen; sein Logosgedanke, sein weltbildendes Gesetz, das sich im Flusse aller Dinge durchsetzt, wurde den Stoikern zur „feurigen Vernunft der Welt", wobei sie mit Heraklits Spekulation nicht minder ungenirt umsprangen, als Epikur mit Demokrits Materialismus. Indem sie nun aber die freiwillige Unterordnung des Einzelnen unter die allgemeine Vernunft verlangten, kamen die Stoiker zu jener Selbstbeherrschung und Strenge gegen sich selbst, die von der cynischen Schule gefordert worden war. Dabei hielten sie sich den Ausschreitungen dieser Schule so fern, wie die Epikureer den Ausschreitungen der cyrenaischen Schule; nicht im schmutzigen Bettler sahen sie ihr Ideal, sondern in dem völligen Gleichgewicht des Geistes, das nur durch die Tugend gesichert werde. Sie sagten: die Ausübung der Tugend ist Glückseligkeit, während die Epikureer meinten: um glücklich zu werden, muß der Mensch tugendhaft sein.

So entfaltete sich das Selbstbewußtsein, das im Skeptizismus die Welt ablehnte, zum Pol des Epikureismus und zum Gegenpol des Stoizismus bei dem Versuch, sich der Welt zu bemächtigen. Oder wie Zeller diesen Gedanken in umgekehrter Folge ausdrückt: „Während sich im Stoizismus und Epikureismus die individuelle und die allgemeine Seite des subjektiven

Geistes, die atomistische Isolirung des Individuums und seine pantheistische Hingebung an das Ganze, mit gleichen Ansprüchen unversöhnt gegenüber stehen, so hebt sich dieser Gegensatz im Skeptizismus zur Neutralität auf." Gemeinsam war allen drei Schulen der Ursprung und das Ziel; auch scheint es auf eine Haarspalterei hinauszulaufen, wenn die Stoiker tugendhaft sein wollten, um glücklich zu sein, während die Epikureer um der Glückseligkeit willen die Tugend ausübten. Allein die Verschiedenheit der Prinzipe, von denen beide Schulen ausgingen, führte praktisch zu den schärfsten Gegensätzen zwischen ihnen. Die Stoiker waren auf philosophischem Gebiet Deterministen und auf politischem Gebiet charakterfeste Republikaner, während sie auf religiösem Gebiet jeder Art thörichten Aberglaubens verfielen. Dagegen waren die Epikureer auf philosophischem Gebiet Indeterministen und auf politischem Gebiet leidsame Dulder, während sie aller Religion den unerbittlichsten Krieg machten. Es bedarf nur eines geringen Nachdenkens, um zu erkennen, daß die Epikureer wie die Stoiker diese Schlußfolgerungen durchaus logisch aus ihren Voraussetzungen zogen.

Hegel hatte nun in seiner Geschichte der Philosophie diese drei Philosophenschulen als Dogmatismus und Skeptizismus behandelt, den Epikureismus als abstrakt-einzelnes und den Stoizismus als abstrakt-allgemeines Selbstbewußtsein, beide als einseitige Dogmatismen, denen, eben wegen dieser Einseitigkeit, sogleich der Skeptizismus entgegengetreten sei. Dabei war er ziemlich kurz und unwirsch mit ihnen umgesprungen, in einem Tone mürrischer Verdrießlichkeit, durch den es fast wie persönlicher Groll klang. Es ist ein schiefer und schielender Vergleich, Hegel den modernen Aristoteles oder Aristoteles den antiken Hegel zu nennen; die deutsche Begriffsphilosophie unterschied sich schon dadurch grundtief von der griechischen, daß sie der Wiederschein einer politischen Revolution war. Aber aller Begriffsphilosophie haftet ein Zug reaktionärer Erstarrung an, der sich in Hegels System stark ausgebildet hatte, und darin bestand allerdings unzweifelhafte Aehnlichkeit zwischen Hegel und Aristoteles, daß auch Hegel das gesammte Wissen seiner Zeit unter spekulativen Gesichtspunkten zusammenzufassen gesucht hatte. Er mochte es als eine Vorahnung des eigenen Schicksals empfinden, wenn er den schnellen Zusammenbruch des aristotelischen Systems festzustellen hatte, indem er von den neuen philosophischen Schulen erzählte, die so bald nach Aristoteles gekommen waren.

Um so näher lag es dem frischen Nachwuchs seiner Schule, der wieder aus dem eingegitterten System heraus wollte, die an dieser Stelle besonders dünnen Stäbe des Käfigs zu zerbrechen. Zwar konnte es als ein Widerspruch erscheinen, daß der ideologische Vortrab der bürgerlichen Klasse, die dem deutschen Volke überhaupt erst ein nationales Dasein schaffen wollte,

sein Selbstbewußtsein stählte an dem antiken Selbstbewußtsein, das aus der Auflösung eines nationalen Daseins entstanden war. Auch war dieser Widerspruch nicht blos scheinbar; Bruno Bauer ist daran gescheitert, daß er den Augenblick nicht zu erkennen wußte, wo die philosophische Verkleidung des bürgerlichen Klassenkampfes aus einem Hebel ein Hemmschuh wurde. Aber die Philosophie des Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus hatte doch einmal eine große historische Existenz gehabt; sie hatte dem menschlichen Geiste neue Fernsichten eröffnet, die nationale Schranke des Hellenenthums und namentlich die soziale Schranke der Sklaverei zerbrochen, worin Plato und Aristoteles noch ganz befangen gewesen waren; sie hatte das Urchristenthum entscheidend befruchtet, die Religion der Leidenden und Unterdrückten, die erst als ausbeutende und unterdrückende Herrscherkirche zu Plato und Aristoteles überging; selbst Hegel konnte nicht umhin, darauf hinzuweisen, was die innere Freiheit des Subjekts bedeutet habe, in dem vollkommenen Unglück des römischen Weltreichs, wo alles Schöne und Edle der geistigen Individualität mit rauher Hand verwischt worden sei. So hatte denn auch schon die bürgerliche Aufklärung des 18. Jahrhunderts die griechischen Philosophien des Selbstbewußtseins mobil gemacht, den Zweifel der Skeptiker, den Religionshaß der Epikureer, die republikanische Gesinnung der Stoiker.

Diesen Zusammenhang hob Köppen in seiner Schrift über König Friedrich hervor, der nach ihm ein klassischer Vertreter der Aufklärung war. „Epikureismus, Stoizismus und Skepsis sind die Nervenmuskeln und Eingeweidesysteme des antiken Organismus, deren unmittelbare, natürliche Einheit die Schönheit und Sittlichkeit des Alterthums bedingte und die beim Absterben desselben auseinanderfielen. Alle drei hat Friedrich mit wunderbarer Kraft in sich aufgenommen und durchgeführt. Sie sind Hauptmomente seiner Weltanschauung, seines Charakters, seines Lebens geworden.“ Der Epikureismus des Königs war leicht zu erweisen, durch seine Liebe zur Musik und den schönen Künsten, durch sein Leben auf Sanssouci im Kreise von Freunden, die, wie Köppen hervorhob, fast ausnahmslos Epikureer gewesen seien; alle Aufklärer des 18. Jahrhunderts hätten sich dem Epikureismus verwandt gefühlt, wie die Epikureer umgekehrt die Aufklärer des Alterthums gewesen seien. Nicht minder leicht war die Skepsis des Königs darzuthun, der von den Alten gelernt habe, daß der Weg zur Wahrheit durch den Zweifel gehe; schwieriger sah es mit Friedrichs Stoizismus aus. Dazu habe Friedrich von Natur geringe Anlagen besessen, meinte Köppen, „indessen ist ja der Stoizismus überall ein Freies, Selbstgemachtes, ein Niederkämpfen des Natürlichen. Stoizismus und Epikureismus berühren sich als Gegensätze. Sie gehören zusammen wie Mann und

Weib, wie Allgemeinheit und Individualität. Darum sind sie einer und derselben Quelle entsprungen, mit einander aufgewachsen und untergegangen, darum finden sie sich in Friedrich vereinigt.“ Jedoch habe der König nicht verkannt, daß der sogenannte vollendete Stoizismus nur eine Abstraktion, eine Forderung ohne Wahrheit und Wirklichkeit sei. Das Menschliche in ihm repellirte, und mit nie gesehener Strenge schied sich Mensch und König; in der Art, wie Friedrich als erster Diener des Staates seine Pflichten in Krieg und Frieden erfüllt habe, sah Köppen den Stoizismus seines Helden.

Eine andere und ungleich fruchtbarere Stellung gab Bruno Bauer der griechischen Philosophie des Selbstbewußtseins zu den Kämpfen der Gegenwart. Er studirte den Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus, um den Ursprung des Christenthums aufzuklären und kam so zu einer Evangelienkritik, die an Gründlichkeit und Kühnheit weit über Strauß hinausging und die Orthodoxie viel schwerer traf. Hatte Strauß noch Vieles in den Evangelien als wirklich geschichtlichen Bericht über das Leben Jesu gläubig angenommen und in den wichtigsten Punkten einen historischen Kern vorausgesetzt, ihre mythischen Bestandtheile aber aus dem bewußtlosen Schaffen der christlichen Gemeinde abgeleitet, so wies Bauer nach, daß auch kein einziges Atom in den Evangelien geschichtlich, vielmehr Alles in ihnen freie schriftstellerische Schöpfung der Evangelisten sei. Bauer löste die mysteriösen und positiven Voraussetzungen der Straußischen Kritik in dem Satze auf, daß die Evangelisten in einer Reihe ständen mit Homer und Hesiod, die nach dem Worte Herodots den Griechen ihre Götter gemacht hätten. Mochte Bauers Kritik mitunter über das Ziel hinausschießen, so schlug sie doch den einzigen Weg ein, auf dem die Entstehung des Christenthums wissenschaftlich erforscht werden konnte; Bauer ist durch das Prinzip des unendlichen Selbstbewußtseins irre geführt worden, sobald er es als bloße Formel auf die praktischen Kämpfe der Zeit anwandte, aber das Studium des Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus, das ihn bis an sein Lebensende beschäftigte, hat ihm seinen dauernden Ruhm erworben, indem es ihn befähigte, nachzuweisen, daß die christliche Religion als Weltreligion der griechisch-römischen Welt nicht aufgedrängt, sondern das eigenste Produkt dieser Welt gewesen sei.

Marx endlich machte sich daran, die Geschichte jener drei Philosophien in ihrem Zusammenhange mit der ganzen griechischen Spekulation zu erforschen. Einen Theil dieser Arbeit bildet der Inhalt seiner Doktordissertation, die sich mit dem Unterschiede der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie beschäftigt.

6. Demokrit und Epikur.

Von Demokrits und Epikurs Schriften sind nur Bruchstücke erhalten, obgleich Epikur nächst dem Stoiker Chrysipp der fruchtbarste Schriftsteller des Alterthums gewesen ist und nicht weniger als dreihundert Rollen verfaßt haben soll. Beiden Philosophen hat die Ueberlieferung sehr übel mitgespielt, unter dem Einfluß der idealistischen Weltanschauung, die bei aller angeblich idealen Gesinnung immer eine boshafte Zunge hat, wenn es die materialistische Weltanschauung zu verketzern gilt.

Demokrits Lehre war ein streng geschlossener Materialismus, dessen Hauptsätze sich etwa zusammenfassen lassen, wie folgt. Aus Nichts wird Nichts; Nichts, was ist, kann vernichtet werden. Alle Veränderung ist nur Verbindung und Trennung von Theilen. Nichts geschieht zufällig, sondern Alles aus einem Grunde und mit Nothwendigkeit. Nichts existirt, als die Atome und der leere Raum, alles Andere ist Meinung. Die Atome sind unendlich an Zahl und von unendlicher Verschiedenheit der Form. In ewiger Fallbewegung durch den unendlichen Raum prallen die größeren, die schneller fallen, auf die kleineren; die dadurch entstehenden Seitenbewegungen und Wirbel sind der Anfang der Weltbildung. Unzählige Welten bilden sich und vergehen wieder, neben einander wie nach einander. Die Verschiedenheit aller Dinge rührt her von der Verschiedenheit ihrer Atome an Zahl, Größe, Gestalt und Ordnung; eine qualitative Verschiedenheit der Atome findet nicht statt. Die Atome haben keine inneren Zustände; sie wirken auf einander nur durch Druck und Stoß. Die Seele besteht aus feinen, glatten und runden Atomen, gleich den Atomen des Feuers. Diese Atome sind die beweglichsten und durch ihre Bewegung, die den ganzen Körper durchdringt, werden die Lebenserscheinungen hervorgebracht. Im Keim enthalten die Hauptsätze Demokrits fast alle großen Grundsätze des modernen Materialismus, als wissenschaftlicher Naturforschung wie als philosophischer Weltanschauung.

Epikur übernahm nun die Naturphilosophie Demokrits, jedoch mit gewissen Aenderungen. Auch Demokrit sprach dem Atom die sinnliche Erscheinung ab, aber nur die materielle Existenz des Atoms interessirte ihn. Dagegen machte Epikur den Begriff des Atoms, neben seiner Materie auch seine Form, neben seiner Existenz auch sein Wesen geltend; er sah im Atom auch das Sinnbild des isolirten Individuums, des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins, die Negation jeder Beziehung auf ein anderes Dasein. Um diesen Gedanken durchzuführen, mußte er jene Aenderungen vornehmen, die ihm so viele, nichts weniger als schmeichelhafte Komplimente von Cicero und Plutarch bis auf Leibniz und Kant eingetragen

haben. Diese Komplimente wären vollkommen berechtigt gewesen, wenn Epikur eben nur Naturphilosoph wie Demokrit hätte sein wollen; es war Epikurs Schicksal, daß schon im Alterthum das Verständniß dessen verloren ging, worauf es ihm bei seiner Physik eigentlich ankam.

Nirgends glaubt der historische Idealismus eine so feste Burg zu haben, wie in der Geschichte der Philosophie, und doch ist er gerade hier, wenn möglich, noch hinfälliger als irgend wo anders. Nach seiner Auffassung entstehen die Philosophien in den Köpfen und pflanzen sich in den Köpfen fort, wobei jede Philosophie im Sinne ihres Urhebers weiter wirkt, indem sie entweder durch ihre Wahrheit überzeugt oder durch ihre Unwahrheit den Widerspruch weckt. Thatsächlich aber entsteht jede Philosophie aus den Bedürfnissen eines Volks oder einer Zeit, die in dem ökonomischen Produktionsprozesse dieses Volks oder dieser Zeit ihre tiefste Wurzel haben; ist sie aber einmal in die Welt getreten, so wirken ihre Gedanken nicht durch ihre eigene Schwerkraft fort, sondern als Werkzeuge der historischen Entwicklung, die wiederum durch den ökonomischen Produktionsprozeß bestimmt wird.

Die epikureische Schule war unter allen Philosophenschulen des Alterthums weitaus die geschlossenste; ihre Lehre blieb jahrhundertelang dieselbe, und so häufig sie Zuzug aus anderen Schulen erhielt, so selten ging ein Epikureer zu anderen Systemen über. Gleichwohl hat sie schon im Alterthum als geistige Macht ganz anders gewirkt, wie den Ab- und Ansichten ihres Stifters entsprach. Seine strenge Sittlichkeit hinderte nicht, daß seine Lehre für die herrschenden Klassen im römischen Weltreich eine philosophische Maske wurde, die den schnödesten Sinnengenuß beschönigte, so wenig wie sein Haß gegen alle Religion hinderte, daß der Epikureismus unter den Armen und Elenden ein wesentliches Ferment der christlichen Religion wurde: Epikur hat zuerst gefordert, einen edlen Mann als göttliches Vorbild zu wählen, „damit wir leben, als schaue er zu, und handeln, als sehe er es"; der Spruch, daß Geben seliger sei denn Nehmen, rührt von Epikur her und ebenso der minder einleuchtende Spruch: Seid unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat. So wurde diese Philosophie von den sozialen Kämpfen der Klassen ergriffen, umgestaltet, in ihr Gegentheil umgestürzt. Die politische Windfahne Cicero, die um so mehr mit stoischer Strenge prahlte, je weniger sie selbst davon besaß, popularisirte den Epikureismus im schlimmsten Sinne seichter Schwatzhaftigkeit, und der geschmeidige Hofpoet Horaz bewitzelte sich selbst als ein „Schwein aus der Herde Epikurs", aber Lukrez, der charaktervollste und gedankentiefste Dichter der römischen Literatur, entlastete unter den drohenden Wolken des Bürgerkrieges sein bekümmertes Gemüth durch das große Lehrgedicht vom Wesen der Dinge, worin er „die goldenen Worte alle

aus den Rollen des Epikur" zusammenlas, der die anderen Weisen überstrahle, wie die Sonne die Sterne verdunkele.

Lukrez stellte die epikureische Philosophie ganz so dar, wie sie ihr Urheber gemeint hatte. Gleichwohl wurde sein Gedicht die Ursache, daß in der Auffassung der neuen Zeit Epikur an die Stelle Demokrits trat und damit einen unverdienten Ruhm erntete, während doch seine Abweichungen von dem System Demokrits so verächtlich behandelt wurden, wie nur je im Alterthum von Cicero und Plutarch. Es sei nur an Kant erinnert, der in seiner Naturgeschichte des Himmels die Deklination des Atoms von der geraden Linie, den wesentlichsten Unterschied der demokritischen und epikureischen Physik, als „unverschämt" abfertigte, in seiner Kritik der reinen Vernunft aber in Epikur den vornehmsten Philosophen der Sinnlichkeit sah, im Gegensatze zu Plato als dem vornehmsten Philosophen des Intellektuellen. Der Zusammenhang erklärt sich so, daß der neuen Zeit die erste gründliche Kenntniß des antiken Materialismus durch das Lehrgedicht des Lukrez kam, das den Epikur wie einen Gott verherrlichte, dem Demokrit aber viel ferner stand. Indem Gassendi im 17. Jahrhundert die epikureische Philosophie als schärfste Waffe gegen die platonisch-aristotelischen Ueberlieferungen des Mittelalters kehrte, bahnte er den Weg des modernen Materialismus. Marx urtheilt in der Vorrede seiner Dissertation etwas zu hart über Gassendi, der allerdings ein französischer Geistlicher war, aber keineswegs im Interesse der Kirche, sondern nur um sich vor der klerikalen Verfolgungssucht zu schützen, einen christlichen Nonnenkittel um den heiter blühenden Leib der Lais warf. Gassendi that damit nichts Schlimmeres, als noch ein Jahrhundert später Kant, der seine epochemachende Theorie des Himmels aus dem demokritisch-epikureischen Atomismus entwickelte, aber gleichwohl Demokrit und Epikur für „ungereimt" erklärte, weil sie eine mechanische Weltentstehung angenommen und nicht vielmehr gerade daraus, daß sich aus dem Chaos eine Welt entwickelt habe, das Dasein eines Gottes gefolgert hätten.

Gewannen die drei philosophischen Schulen des antiken Selbstbewußtseins einen beherrschenden Einfluß auf die bürgerliche Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts, so unter ihnen doch in erster Reihe der Epikureismus, dessen Religionshaß dabei keineswegs allein in die Wagschale fiel. Eine Philosophie, die sich aus dem Prinzipe des isolirten Individuums ableitete, mußte sich in allen ihren Konsequenzen der anhebenden, kapitalistischen Produktionsweise einschmeicheln, während zugleich die, durch Männer wie Descartes, Newton und Boyle mannigfach umgestaltete, Lehre von den Elementarkörperchen und der Entstehung aller Erscheinungen durch ihre Bewegung zur Grundlage der modernen Natur-

wissenschaft wurde. Diese Wissenschaft mußte dann die Erkenntniß hervorrufen, daß der konsequente Materialismus Demokrits durch Epikur eigentlich zerstört worden sei, aber das ganze Uebergewicht der epikureischen Philosophie war so groß, daß selbst noch Albert Lange sie in seiner Geschichte des Materialismus „das vollendetste materialistische System des Alterthums“ nannte, obgleich er anerkannte, daß Epikur die Physik in den Dienst der Ethik gestellt und diese untergeordnete Stellung der Physik nachtheilig auf Epikurs Naturerklärung eingewirkt habe. Klarer und schärfer wies Zeller in seiner Geschichte der griechischen Philosophie die Auffassung zurück, als ob Epikur eine zweite Auflage Demokrits gewesen sei. Gerade wegen der Schwäche seines naturwissenschaftlichen Interesses, so führt Zeller aus, schließe sich Epikur zwar eng an Demokrit an, aber diese ganze physikalische Theorie sei für ihn nur Mittel zum Zweck und von durchaus relativem Werthe gewesen, so daß er sich nicht im Geringsten bedacht habe, ihre ganze Konsequenz durch die Annahme der Atomenabweichung und der Willensfreiheit aufzuheben; eine genaue Beobachtung zeige, daß selbst da, wo die beiden Philosophen in ihren einzelnen Behauptungen übereinstimmten, doch die Bedeutung dieser Behauptungen und der ganze Geist dieser Systeme aufs evidenteste aus einander gingen. Demokrit habe Naturwissenschaft um ihrer selbst willen getrieben, Epikur aber nur eine Naturansicht aufgestellt, um ein philosophisches System zu begründen.

Lange, ehe Zeller diesen Unterschied der demokritischen und epikureischen Physik in seinen allgemeinsten Umrissen begründete, hatte Marx ihn bis ins Einzelnste hinein durchgeführt. Seine Abhandlung darüber ist, wie sie der erste Versuch dieser Art war, so auch bisher der einzige geblieben, was seiner Dissertation heute noch einen wissenschaftlichen Werth giebt. Die feine, in scheinbaren Mikrologien sich umtreibende Untersuchung wird in künstlerischer Steigerung fortgeführt, bis die Gestirne selbst dem einseitigen Prinzip des isolirten Individuums das auflösende Urtheil sprechen; aus der Hegelschen Terminologie bricht überall die plastische Gestaltungskraft hervor, und die Sprache hat einen markigen Ton, wie er dem Troß der Hegelschen Schule längst abhanden gekommen war. Möglich, daß Marx der epikureischen Philosophie, die Hegel als Gedankenlosigkeit im Prinzip gekennzeichnet hatte, nun seinerseits eine tiefere Spekulation unterlegt, als sie gehabt hat; gewiß, daß Epikur, der als Autodidakt immer großes Gewicht auf die gewöhnliche Sprache des Lebens legte, seine Physik nicht in den Hegelschen Wendungen begründet hat, in denen Marx sie erläutert, aber eben darin zeigt sich die Tatze des jungen Löwen, ganz ähnlich wie sie sich in Lassalles Heraklit zeigt.

Marx selbst führt in seiner Dissertation aus, daß die Schule eines Philosophen, der eine Akkomodation begangen habe, nicht den Lehrer verdächtigen, sondern seine Akkomodation aus der Unzulänglichkeit seines Prinzips, worin sie wurzeln müsse, erklären und somit zu einem Fortschritte des Wissens machen solle, was als Fortschritt des Gewissens erscheine. Aus einem ähnlichen Gedankengange heraus kann man sagen, daß es immer einen Unterschied machen wird, ob denkende Köpfe oder gelehrte Fachmänner ein philosophisches System aus seinen Trümmern wieder herstellen; so wird es auch immer einen Unterschied ergeben, ob ein Handwerker oder ein Künstler einen antiken Tempel wieder aufbaut, von dem nur einige Ueberreste erhalten sind. Die Arbeit der Fachmänner soll damit nicht herabgesetzt werden; sie hat gewiß die erste und nothwendigste Aufgabe zu lösen, aber der letzte Schritt ist sie nicht. Wenn beispielsweise die heraklitische Weltverbrennung von Schleiermacher, Hegel und Lassalle als ein Sinnbild des dialektischen Weltprozesses aufgefaßt wird, während die fachmännischen Historiker der griechischen Philosophie, wie Ritter, Brandis, Bernays, Zeller die heraklitischen Bruchstücke dahin auslegen, daß der dunkle Philosoph geglaubt habe, die Welt gehe von Zeit zu Zeit in wirklichen Flammen auf, so können diese gelehrten Forscher sehr wohl recht haben, ohne daß jene denkenden Köpfe deshalb unrecht haben. Schleiermacher, Hegel und Lassalle haben dann eben eine unzulängliche Fassung des heraklitischen Prinzips aus der wesentlichen Bewußtseinsform des Ephesiers zu einer bestimmten Bedeutung erhoben und die Tiefe der heraklitischen Philosophie klarer erhellt, als deren wortgetreue Ausleger. In diesem Sinne hat einmal ein Berliner Professor, wie Brandes in seiner Schrift über Lassalle berichtet, ebenso treffend wie witzig gesagt, ein normaler Philologe werde Heraklit nicht verstehen, ja dürfe ihn nicht einmal verstehen, aber Lassalle habe ihn allerdings verstanden. So auch wird die Rekonstruktion der epikureischen Naturphilosophie durch Marx ihr gutes Recht behalten, selbst wenn die fachmännische Kritik Manches daran auszusetzen haben sollte, dessen Berechtigung, eben vom Standpunkt der fachmännischen Kritik aus, nicht bestritten werden könnte.

Die wirklichen Schwächen der Abhandlung liegen darin, daß Marx in ihr, wie schon die Widmung verkündet, noch durchaus auf idealistischem Boden steht. Die Philosophie ist ihm noch dermaßen die Wissenschaft, daß er dem Epikur nachrühmt, die Wissenschaft der Atomistik geschaffen zu haben, während Epikur doch nur ihre Philosophie geschaffen hat. Soweit die Atomistik eine Wissenschaft geworden ist, soweit die moderne Naturforschung aus ihr die Gesetze des Schalles, des Lichtes, der Wärme, der chemischen und physikalischen Veränderungen in den Dingen erklärt,

ist Demokrit ihr Bahnbrecher, nicht Epikur. Freilich handelt es sich an dieser Stelle wohl nur um ein charakteristisches Ausgleiten der Feder, denn an anderen Stellen hebt Marx gebührend die grenzenlose Nonchalance Epikurs in der Erklärung der physischen Phänomene hervor, wobei alle wahre und wirkliche Wissenschaft aufhöre, soweit nicht die Einzelheit in der Natur der Dinge selbst herrsche. Allein im Allgemeinen zeigt sich doch in seiner Parallele zwischen Demokrit und Epikur, wie tief er bei aller beginnenden Opposition gegen Hegel noch in der Begriffsphilosophie steckte und wie fern er noch den Naturwissenschaften stand.

Was er über „die skeptische, unsichere und innerlich sich widersprechende" Stellung Demokrits zur Gewißheit des menschlichen Erkennens sagt, ist selbst unsicher genug. Wenn Marx über diese Antinomie Demokrits etwas weitschweifig, aber keineswegs erschöpfend spintisirt, so hätte ein Blick auf Kants Kritizismus genügt, um den Zweifel, den Demokrit und die bedeutendsten ionischen Naturphilosophen überhaupt an der Sicherheit des sinnlichen Erkennens hegten, als ein Problem zu erfassen, das rein philosophisch hoch über der naiven Annahme Epikurs stand, wonach die sinnliche Wahrnehmung das einzige Kriterium der Wahrheit und die Sonne zwei Fuß groß sein sollte, weil sie unserem Auge so groß erscheine. In dieser Beziehung wußten sich zur damaligen Zeit oder doch nicht lange darauf Lassalle und selbst Schopenhauer klarer und kürzer zu erklären, indem Lassalle in dem heraklitischen und Schopenhauer gerade in dem demokritischen Zweifel an der Untrüglichkeit der sinnlichen Erkenntniß einen dem modernen Kritizismus analogen Standpunkt entdeckten.

Anfechtbar ist auch der die ganze Abhandlung durchklingende und sich in ihren letzten Worten noch einmal zusammenfassende Gedanke, daß Demokrits Atomistik eine Hypothese sei, die, ein Resultat der Erfahrung, aber nicht ihr energisches Prinzip, ebenso wohl ohne Realisirung bleibe, wie die reale Naturforschung nicht weiter von ihr bestimmt werde. Es ist eben schon hervorgehoben worden, was diese Hypothese für die moderne Naturwissenschaft bedeutet hat. Konnte Marx auch im Jahre 1841 nicht alle Entwicklungen dieser Wissenschaft vorher sehen, so hatte doch schon speziell in der Literatur der deutschen Philosophie Kants Naturgeschichte des Himmels gezeigt, wie sich Demokrits Atomismus im unermeßlichen Weltgebäude verwirklicht und wie die reale Naturforschung von ihm zu ihren gewaltigsten Entdeckungen bestimmt wird. Freilich war diese Schwäche der Abhandlung zugleich eine Stärke ihres Verfassers, der bei der „disparaten Energie und Praxis" der beiden Philosophen sich eher für Epikur, als für Demokrit erwärmte.

Eben dieser kämpfende Geist hat Marx gehindert, das beabsichtigte Werk über den Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philo-

sophie zu schreiben. Je mehr sich die Möglichkeit praktischen Kampfes erweiterte, desto rückhaltloser warf er sich hinein, um im siegreichen Vorwärtsschreiten das erwachende Selbstbewußtsein derjenigen Klasse über sich selbst aufzuklären, deren Sieg allein die Philosophie des Selbstbewußtseins realisiren und einen Zustand der menschlichen Gesellschaft schaffen kann, worin die freie Entwicklung eines Jeden die Bedingung für die freie Entwicklung Aller ist. In diesem entscheidenden Gedanken des Kommunistischen Manifestes gipfelte die geistige Arbeit, die Marx in seiner Doktordissertation begann.

7. Die Promotion in Jena.

Um noch einmal auf den Artikel zurückzukommen, den Engels im Handwörterbuch der Staatswissenschaften über Marx veröffentlicht hat, so heißt es darin: „Nach beendigter Vorbildung auf dem Trierer Gymnasium studirte Karl Marx seit 1835 in Bonn, sodann in Berlin erst Rechtswissenschaft, später Philosophie und promovirte in Berlin als Dr. phil. 1841 mit einer Dissertation über die Philosophie Epikurs. In demselben Jahre siedelte er nach Bonn über, um dort sich als Dozent zu habilitiren, aber die Schwierigkeiten, die die Regierung seinem ebendaselbst als Dozenten der Theologie fungirenden Freunde Bruno Bauer in den Weg legte und die mit Bauers Entfernung von der Universität endigten, machten ihm bald klar, daß für ihn kein Platz sei an einer preußischen Hochschule.“ Dem Wesen nach richtig, irrt diese Darstellung darin, daß Marx in Berlin promovirt habe, während er thatsächlich in Jena den Doktortitel erhalten hat. Beiläufig wie der Irrthum an sich ist, hat dieser Ortswechsel doch seine besondere Bedeutung als äußeres Zeichen der schweren Bedrängnisse, die Karl Marx in seinen letzten Semestern mit sich selbst durchzumachen gehabt hat. Wir können diese Bedrängnisse nicht im Einzelnen verfolgen, da wir außer einigen Briefen Bruno Bauers keine unmittelbaren Zeugnisse darüber besitzen, aber sie lassen sich aus der allgemeinen Lage der Dinge feststellen.

Als Bauer im Herbst 1839 nach Bonn ging, hatte Marx bereits acht Semester studirt, und so war es natürlich, daß der ältere Freund auf das „lumpige Examen“ drängte, für das in Berlin nur Aristoteles, Spinoza, Leibniz und weiter nichts erforderlich sei. Es versteht sich, daß Bauer dabei nicht eine Examenangst im gemeinen Sinne des Wortes bei Marx voraussetzt hat, denn sonst würde er ihn nicht so dringend als Mitkämpfer an seine Seite gewünscht haben. Aber es war die Art von Marx, sich ebenso leicht in die schwierigsten Probleme zu stürzen, wie es ihm seine unerbittliche Selbstkritik erschwerte, schnell abzuschließen. Bauer produzirte dagegen sehr rasch, mitunter mit einer unheimlichen Eile, die auf die Dauer

seiner Schriftstellerei sehr geschadet hat, und eben jetzt veröffentlichte er Band auf Band; so mochte er sich wohl darüber aufhalten, daß Marx mit einer „Farce“ und einem „Unsinn“, wie dem Examen, so lange zögere.

Möglich auch, daß Marx je länger je mehr an seiner Befähigung und Neigung zum „Professoriren“ zweifelte. Im Sommer 1840 wollte er ein Buch über den Hermesianismus herausgeben, jene Richtung des Katholizismus, die das kirchliche Dogma mit etwas Kantischer Philosophie vermischte und in Bonn, wo Hermes dozirt hatte, ihr Hauptquartier besaß. Bauer sollte deshalb bei einem Verleger in Bonn anfragen, für den Marx einen Brief einlegte, doch schrieb Bauer am 25. Juli strafend zurück, daß er diesen Brief nicht abgeben könne; „an Deine Waschfrau kannst Du wohl ungefähr so schreiben, aber nicht an einen Verleger, den Du erst gewinnen willst.“ Die persönliche Verhandlung Bauers mit dem Verleger blieb erfolglos; ein anderer Verleger, den der Orientalist Gildemeister, der einzige Freund Bauers in Bonn, deshalb sondiren mußte, war nicht abgeneigt, allein Bauer hatte auch sachliche Bedenken, ob der Zeitpunkt geeignet sei, den Hermesianismus einer philosophischen Kritik zu unterwerfen. „Man weiß noch nicht, wie der jetzige König ihn stellen wird, es ist Alles möglich. Besser wäre es daher zu warten. Eine Philosophenschule, die vom Staate unterdrückt wird und in den Geistern noch nicht festwurzelt, zu kritisiren, ist unzeitig. Unter dem alten König war es etwas Anderes, da schien es jeden Augenblick, als ob der Hermesianismus entschieden zum Siege dringen könne.“ Das wird auch bei Marx durchgeschlagen haben; von der Sache ist fortan keine Rede mehr.

Im Herbste 1840 waren die beiden Freunde dann mehrere Monate in Berlin zusammen, zur Zeit, wo Eichhorn ins Kultusministerium kam und die theologische Fakultät in Bonn sich weigerte, Bauer als Professor aufzunehmen. Was nun zu thun sei, wird Bauer auch mit Marx, und mit ihm in erster Reihe, berathen haben: es blieb bei ihrem Entschluß, eine Zeitschrift in Bonn herauszugeben, die an radikaler Tendenz die Hallischen Jahrbücher überflügeln sollte, aber die Aussichten auf eine akademische Laufbahn an der rheinischen Universität waren nunmehr für Marx sehr gesunken. Als Bauers Freund hatte er auf einen üblen Empfang durch den Professorenklüngel zu rechnen, und der Rath Bauers, bei Eichhorn und dessen Ministerialdirektor Ladenberg zu antichambriren, um durch die Huld des Ministeriums die Bonner Perrücken einzuschüchtern, war für Marx natürlich unannehmbar. Bauer ist niemals in seinem Leben ein Streber gewesen; auch als ihn seine politisch-publizistischen Irrfahrten in die Dienste der Kreuzzeitungspartei und Strousbergs führten, hat er sich an seiner ehrenwerthen Armuth genügen lassen, aber die Art, wie er durch Alten-

steins Gunst emporgekommen war, hatte doch sein feines Gefühl in solchen Dingen abgestumpft, und der Supplikantenton, der einen Minister anders anspricht als eine Waschfrau, schreckte ihn nicht.

Jedoch auch nur in seinem Sinne war in Berlin nichts mehr zu hoffen, wenn die Philosophie des Selbstbewußtseins nicht unter das allein selig machende Kreuz kriechen wollte. Die Berufung Schellings und Stahls an die Berliner Universität, zu dem ausgesprochenen Zwecke, die harmlos stupide Schaar der verknöcherten Hegelianer noch extra todtzuschlagen, die Maßregelung der Hallischen Studenten, die in einer ehrerbietigen Adresse den neuen König als ihren Rektor um die Berufung Straußens nach Halle gebeten hatten, und Anderes mehr zeigte genugsam, was von dem Ministerium Eichhorn zu erwarten war. Unter diesen Auspizien in Berlin mit der Abhandlung über Epikur das Examen pro facultate docendi zu machen, hieß mit dem Kopfe gegen die Wand rennen. Marx hat damals vorübergehend daran gedacht, doch noch eine praktische Laufbahn einzuschlagen; wie sehr ihm die Sorge um Braut und Mutter diese Gewissenskonflikte verschärfen mußte, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. In so mannigfacher Geistes- und Herzensbedrängniß ist er dann wohl auf den Plan verfallen, der ihm in der That unter voller Wahrung seines Gewissens noch am ehesten einen Ausweg eröffnete: an einer kleinen Universität den Doktortitel zu erwerben und gleichzeitig seine Dissertation als einen Beweis seines Fleißes und seiner Fähigkeiten der Oeffentlichkeit zu geben, dann aber in Bonn sein Heil zu versuchen, als Mitherausgeber einer radikalen Zeitschrift oder auch an der Universität, nach deren Statuten er als Doktor promotus einer „ausländischen Universität“ nur noch einige Formalitäten zu erfüllen hatte, um als Privatdozent zugelassen zu werden.

Ueber diese Formalitäten und die Chikanen, zu denen sie mißbraucht werden könnten, schrieb Bauer am 28. März 1841 ausführlich an Marx. Im Anschluß daran sagt er: „Also in jedem Falle mache, daß Ladenberg Dir den Weg ebnet, Deinetwegen hierher schreibt und von vornherein den Intriguen aller Art, die sich ergeben könnten, vorarbeitet. Siehe auch, ob Du Eichhorn gewinnen kannst. Wissen sie hier erst, daß einer von ihnen sich für Dich erklärt, so wird Alles kaduk sein. Nun kann ich es nicht mehr länger ansehen. Diesen Sommer muß die Zeitschrift zu Stande kommen, ihr Plan, Anordnung und Alles eingerichtet werden, so daß sie zu Michaelis erscheint. Es ist nicht mehr auszuhalten. Das Berliner Gewäsch und die Mattigkeit der Hallischen Jahrbücher — Ruge thut mir bei seinem guten Willen leid, aber warum macht er es nicht besser und jagt das Gewürm aus seinem Blatte heraus — ist immer mehr an den Tag gekommen.... Da wir nur wenige Mitarbeiter zulassen können und desto strenger und

fleißiger gearbeitet werden muß, so wäre es gut, wenn Du diesen Sommer hier verbringst und sogleich etwas arbeitest. Im Sommer müssen wir das Material schon anschaffen." Mit diesem Briefe kreuzte sich ein Brief von Marx, denn schon drei Tage darauf, am 31. März, schreibt Bauer wieder.

Er beginnt: „Ginge es nach meinen Wünschen, so hätte ich längst an Deine Braut geschrieben. Ich halte es aber auch jetzt noch Deinetwegen für unangemessen. Reiße Dich doch nur diesmal tüchtig heraus, so hast Du gewonnen. Wenn ich nur in Trier sein könnte, um den Deinigen die Sache vorzustellen! Ich glaube, das Kleinstädtische trägt auch etwas zur Verwicklung bei. Schwerlich werde ich jedoch in diesem Sommer Trier berühren können, da ich endlich die Arbeit an den Evangelien vom Halse haben will, um andere Sachen anfangen zu können.... Deine Braut ist fähig, Alles mit Dir zu ertragen und wer weiß, was noch kommen wird. Die Entscheidung, soweit sie sich in einem äußeren Bruch aussprechen wird, glaube ich, kommt immer näher, und wer kann sagen, wie sich die Regierungen dazu stellen werden. Die Lumpen sind aber in jedem Falle geschlagen, wenn sie auch von den Regierungen in alle Ewigkeit beschützt werden. Mache nur, daß Du auftrittst, Du giebst auch Deiner Braut dadurch alle Ruhe, die nur möglich ist. Du wirst lachen, wenn Du hörst oder hören wirst, wie ich den Plan der Zeitschrift im Kopfe umherwälze. Nur Ruge thut mir leid, ich meine es aufrichtig gut mit ihm und in jedem Falle werde ich die Angelegenheit so zu Ende führen, daß er sich nicht zu beklagen hat und an meiner Aufrichtigkeit nicht zweifeln kann. Vom Gewitter, das sich über seinem Haupte zusammenzieht, ahnt er noch nichts, ich werde es ihm sehr schonend, ehe es losdonnert, zeigen. Ich denke, die Sache wird sich, obwohl sie eine sehr strenge Krisis herbeiführen wird, zum allgemeinen Wohlgefallen aller Wohlgesinnten, auch Ruges auflösen. Trendelenburg wird natürlich eines der ersten Opfer sein, die Du der beleidigten Philosophie darbringst." Es folgt dann die bereits zitirte Stelle, worin Bauer die Hoffnung ausspricht, daß wenn Marx nach Bonn komme, das Nest zum Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit werden werde; in einer Nachschrift heißt es noch: „Es wäre Unsinn, wenn Du Dich einer praktischen Karriere widmen solltest. Die Theorie ist jetzt die stärkste Praxis, und wir können noch gar nicht voraussagen, in wie großem Sinne sie praktisch werden wird."

Endlich schreibt Bauer am 12. April: „Jenen Vers des Aeschylus darfst Du jetzt auf keinen Fall in Deine Dissertation aufnehmen, überhaupt nichts in sie aufnehmen, was die philosophische Entwicklung überschreitet. Wozu den Schafsköpfen jetzt in diesem Augenblicke, wo Du noch gar nicht weißt, wie Du Dich plaziren kannst, mit Muthwillen einen Brocken hinwerfen,

der ihnen Anlaß zum Schreien giebt und sogar krassen, um Dich für lange Zeit von jedem Katheder entfernt zu halten? In dieser Dissertation mußt Du durchaus bei der philosophischen Form bleiben, und in dieser kannst Du ja Alles sagen, was in solchen Mottos liegt. Nur jetzt nicht! Nachher, bist Du einmal auf dem Katheder und mit einer philosophischen Entwicklung aufgetreten, kannst Du ja sagen, was Du willst und in welcher Form Du willst. Es kostet ja Noth, die philosophische Form durchzuhalten, weshalb die Noth vergrößern ohne Grund, und der Dummheit den Anlaß geben, den sie sucht, in der Form aber nicht so leicht findet. Hast Du aber das Motto schon drucken lassen, so mag es sein; sieh, wie Du die Leute schlägst. Wie gesagt: nachher Alles, nur in diesem Augenblicke nicht! Meinem Aufsatze, den ich sehr schnell hingeworfen und jetzt vollendet habe, habe ich auch ein Motto zum Thema gegeben, welches famos ist. Aber ich sitze doch schon und sie können mich so leicht nicht vertreiben. Du mußt bedenken, daß Du auch Deiner Braut die Noth vergrößerst, wenn Du durch einen populären Ausfall Dir den Zugang zum Katheder erschwerst. Nachher wirst Du ja Noth genug haben. Sieh meine Bedenklichkeit an, wie Du willst, Du wirst mir nach Deiner Grundansicht doch beistimmen, daß ein überflüssiger Muthwille nur auf dem Boden einer großen Entwicklung aufhört, überflüssig zu sein. Er darf nur Pointe sein nach einer systematischen Entwicklung. Bedenke, welcher Zerberus jede philosophische Fakultät bewacht und das Dreiblatt Fichte, Brandis, Calcer allhier ist gar kein schlechter Zerberus von Dummköpfen. Nachher schlage ihnen auf den Kopf, daß er brummt, aber reize sie nicht vorher zum Bellen. Sieh Dich um, welche Hunde überall bellen, welche Schafe blöken und lache über diesen ganzen Passus, den ich hiermit abschließe."

Dann fragt Bauer: „Ist es Dir noch möglich, Berlin diesen Monat zu verlassen? Thue doch ja Alles dazu, was Du kannst. Du schließest Dich damit ab, beruhigst Deine Braut, verständigst Dich mit den Deinigen und kannst in Bonn noch lesen! Schlage die Hindernisse nieder oder bekämpfe sie von einem anderen Punkt aus! Edgar wird ja Alles thun! Gieb ihm das Manuskript Deines unsterblichen Werkes, laß ihn drucken und Korrektur besorgen und die Sachen nach Jena abschicken, damit Dir von dort das Diplom nach Bonn oder nach Trier zugeschickt werde, oder Edgar mag es in Berlin empfangen und Dir dann, wohin Du willst, zuschicken. Du brauchst diese Sachen nicht in Berlin abzuwarten." Diesmal war Marx doch schneller gewesen, als sein Treiber meinte; am 15. April 1841 ist er abwesend in Jena promovirt worden.

Mehr aber hat er von seinem Plane nicht ausgeführt, denn nun drängten die Ereignisse. Bauer führte früher, als er selbst geglaubt hatte, die

Krisis herbei, mit seiner Kritik der synoptischen Evangelien, die im Sommer 1841 erschien. Eichhorn besaß nicht einmal, oder noch nicht, den traurigen Muth des Henkers; er stiftete die theologischen Fakultäten zu jenem widrigen Kesseltreiben gegen den unbequemen Dozenten an, das weit über die deutschen Grenzen hinaus peinliches Aufsehen erregte; nur in Halle und Königsberg wagte die lutherische Gottesgelahrheit für ihr eigenes Prinzip der protestantischen Lehrfreiheit einzutreten; sonst fiel sie mit mehr oder weniger Grazie um, am plumpsten die Berliner Fakultät unter Hengstenbergs Einfluß; Marheineke, der alte Beschützer Bauers, veröffentlichte zwar ein Separatvotum zu dessen Gunsten, aber es war voll elender Winkelzüge. Die akademische Lehrfreiheit zerfiel wie mürber Plunder. Allein auch mit der geplanten Zeitschrift ist es nichts geworden. Wie nach Bonn, so reichte der lange Arm aus Berlin auch nach Halle; Ruge erhielt eine königliche Kabinetsordre, wonach er seine in Leipzig bei Wigand verlegten und gedruckten Jahrbücher unter preußischer Zensur redigiren oder sich ihres Verbots in den preußischen Staaten gewärtig halten sollte. Er siedelte nun nach Dresden über und gab seine Zeitschrift vom 1. Juli 1841 ab als Deutsche Jahrbücher heraus. Sie wurde durch die schärfere Bedrängniß von selbst zu jenem schärferen Kriege getrieben, den Bauer in einer neuen Zeitschrift zu führen beabsichtigt hatte; er gehörte von nun an zu den fleißigsten Mitarbeitern Ruges. In Köln aber rüstete die rheinische Bourgeoisie ein großes Blatt, das mit dem Jahre 1842 erscheinen und von der milderen Zensur profitiren sollte, die der König in all seinen romantischen Widersprüchen plante und am Ende des Jahres 1841 durch eine besondere Zensurinstruktion anbefahl.

An diesen neuen Entwicklungen war Karl Marx in erster Reihe betheiligt, und darüber mag der Druck seiner Doktordissertation unterblieben sein. Die Handschrift, die er in Jena eingereicht hat, ist leider nicht mehr in den dortigen Universitätsakten zu finden, jedoch aus der für den Druck bestimmten Abschrift ist das äschyleische Motto zu ersehen, das Bauer gern beseitigt hätte. Sein Rath war gut gemeint und klug erwogen, aber auch wenn er rechtzeitig eingetroffen wäre, würde Marx schwerlich darauf gehört haben. Er trieb keinen überflüssigen Muthwillen, sondern bekannte sich zu einem Leben voll aufreibender Arbeit und verzehrenden Kampfes, als er an die Stirn seiner ersten Schrift die Worte setzte, die Prometheus dem Bedienten der Götter erwidert hat:

Für deinen Frohndienst gäb' ich mein unselig Loos,
Das sei versichert, nimmermehr zum Tausche dar ....

Seinem theuren väterlichen Freunde

dem Geheimen Regierungsrathe

Herrn Ludwig von Westphalen

zu Trier

widmet

diese Zeilen als ein Zeichen kindlicher Liebe

Der Verfasser

Sie verzeihen, mein theurer väterlicher Freund, wenn ich Ihren mir so lieben Namen einer unbedeutenden Broschüre vorsetze. Ich bin zu ungeduldig, eine andere Gelegenheit abzuwarten, um Ihnen einen kleinen Beweis meiner Liebe zu geben.

Möchten Alle, die an der Idee zweifeln, so glücklich sein, als ich, einen jugendstarken Greis zu bewundern, der jeden Fortschritt der Zeit mit dem Enthusiasmus und der Besonnenheit der Wahrheit begrüsst und mit jenem überzeugungstiefen, sonnenhellen Idealismus, der allein das rechte Wort kennt, vor dem alle Geister der Welt erscheinen, nie vor den Schlagschatten der retrograden Gespenster, vor dem oft finsteren Wolkenhimmel der Zeit zurückbebte, sondern mit göttlicher Energie und männlich sicherm Blick stets durch alle Verpuppungen hindurch das Empyreum schaute, das im Herzen der Welt brennt. Sie, mein väterlicher Freund, waren mir stets ein lebendiges Argumentum ad oculos, dass der Idealismus keine Einbildung, sondern eine Wahrheit ist.

Körperliches Wohlsein brauche ich für Sie nicht zu erflehen. Der Geist ist der grosse zauberkundige Arzt, dem Sie sich anvertraut haben.

Vorrede.

Die Form dieser Abhandlung würde einestheils streng wissenschaftlicher, andererseits in manchen Ausführungen minder pedantisch gehalten sein, wäre nicht ihre primitive Bestimmung die einer Doktordissertation gewesen. Sie dennoch in dieser Gestalt dem Drucke zu übergeben, bin ich durch äußere Gründe bestimmt. Außerdem glaube ich in ihr ein bis jetzt ungelöstes Problem aus der Geschichte der griechischen Philosophie gelöst zu haben.

Sachverständige wissen, daß für den Gegenstand dieser Abhandlung keine irgendwie brauchbaren Vorarbeiten existiren. Was Cicero und Plutarch geschwatzt haben, ist bis auf die heutige Stunde nachgeschwatzt worden. Gassendi, der den Epikur aus dem Interdikt befreite, mit dem die Kirchenväter und das ganze Mittelalter, die Zeit der realisirten Unvernunft, ihn belegt hatten, bietet in seinen Darstellungen nur ein interessantes Moment dar. Er sucht sein katholisches Gewissen mit seinem heidnischen Wissen und den Epikur mit der Kirche zu akkomodiren, was freilich verlorene Mühe war. Es ist, als wollte man der griechischen Lais einen christlichen Nonnenkittel um den heiter blühenden Leib werfen. Gassendi lernt vielmehr aus dem Epikur Philosophie, als daß er uns über Epikurs Philosophie belehren könnte.

Man betrachte diese Abhandlung nur als Vorläufer einer größeren Schrift, in der ich ausführlich den Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der ganzen griechischen Spekulation darstellen werde. Die Mängel dieser Abhandlung in Form und dergleichen werden dort wegfallen.

Hegel hat zwar das Allgemeine der genannten Systeme im Ganzen richtig bestimmt, allein bei dem bewundernswürdig großen und kühnen Plane seiner Geschichte der Philosophie, von der überhaupt erst die Geschichte der Philosophie datirt werden kann, war es theils unmöglich, in das Einzelne einzugehen, theils hinderte den riesenhaften Denker seine Ansicht von dem, was er par excellence spekulativ nannte, in diesen Systemen die hohe Bedeutung zu erkennen, die sie für die Geschichte der griechischen Philosophie und den griechischen Geist überhaupt haben. Diese Systeme sind der Schlüssel zur wahren Geschichte der griechischen

Philosophie. Ueber ihren Zusammenhang mit dem griechischen Leben findet sich eine tiefere Andeutung in der Schrift meines Freundes Köppen: Friedrich der Große und seine Widersacher.

Wenn als Anhang eine Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie hinzugefügt ist, so geschah dies, weil diese Polemik nichts Einzelnes ist, sondern Repräsentant einer Espece, indem sie das Verhältniß des theologisirenden Verstandes zur Philosophie sehr treffend an sich darstellt.

In der Kritik bleibt unter Anderem auch das unberührt, wie falsch Plutarchs Standpunkt überhaupt ist, wenn er die Philosophie vor das Forum der Religion zieht. Darüber genüge, statt alles Räsonnements, eine Stelle aus David Hume: „Es ist gewiß eine Art Beschimpfung für die Philosophie, wenn man sie, deren souveränes Ansehen allenthalben anerkannt werden sollte, zwingt, bei jeder Gelegenheit sich wegen ihrer Folgen zu vertheidigen, und sich bei jeder Kunst und Wissenschaft, die an ihr Anstoß nimmt, zu rechtfertigen. Es fällt Einem dabei ein König ein, der des Hochverraths gegen seine eigenen Unterthanen beschuldigt wird."

Die Philosophie, so lange noch ein Blutstropfen in ihrem weltbezwingenden, absolut freien Herzen pulsirt, wird stets den Gegnern mit Epikur zurufen: Gottlos ist nicht, wer die Götter der Menge verachtet, sondern wer den Meinungen der Menge von den Göttern anhängt.

Die Philosophie verheimlicht es nicht. Das Bekenntniß des Prometheus:

Mit schlichtem Wort, den Göttern allen heg' ich Haß

ist ihr eigenes Bekenntniß, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll Keiner neben ihm sein.

Den tristen Märzhasen aber, die über die anscheinend verschlechterte bürgerliche Stellung der Philosophie frohlocken, entgegnet sie wieder, was Prometheus dem Götterbedienten Hermes:

Für deinen Frohndienst gäb' ich mein unselig Loos,
Das sei versichert, nimmermehr zum Tausche dar.
Denn besser acht' ichs, diesem Fels dienstbar zu sein,
Als Zeus' des Vaters treuer Knecht im Botenamt.

Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender.

Berlin, im März 1841.

K. H. Marx.

Inhalt.

Erster Theil: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im Allgemeinen.

I. Gegenstand der Abhandlung.
II. Urtheile über das Verhältniß der demokritischen und epikureischen Physik.
III. Schwierigkeiten hinsichtlich der Identität demokritischer und epikureischer Naturphilosophie.
IV. Allgemeine prinzipielle Differenz zwischen demokritischer und epikureischer Naturphilosophie.
V. Resultat.

Zweiter Theil: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im Einzelnen.

Erstes Kapitel. Die Deklination des Atoms von der geraden Linie.
Zweites Kapitel. Die Qualitäten des Atoms.
Drittes Kapitel. *Ατομοι αρχαι* und *ατομα στοιχεια.*
Viertes Kapitel. Die Zeit.
Fünftes Kapitel. Die Meteore.

Anhang:

Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie.

Vorbemerkung.

I. Das Verhältniß des Menschen zu Gott.
1. Die Furcht und das jenseitige Wesen.
2. Der Kultus und das Individuum.
3. Die Vorsehung und der degradirte Gott.

II. Die individuelle Unsterblichkeit.
1. Von dem religiösen Feudalismus. Die Hölle des Pöbels.
2. Die Sehnsucht der Vielen.
3. Der Hochmuth der Auserwählten.

Erster Theil.

Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im Allgemeinen.

I. Gegenstand der Abhandlung.

Der griechischen Philosophie scheint zu begegnen, was einer guten Tragödie nicht begegnen darf, nämlich ein matter Schluß. Mit Aristoteles, dem mazedonischen Alexander der griechischen Philosophie, scheint die objektive Geschichte der Philosophie in Griechenland aufzuhören und selbst den männlich-starken Stoikern nicht zu gelingen, was den Spartanern in ihren Tempeln gelang, die Athene an den Herakles festzuketten, so daß sie nicht davon fliehen konnte.

Epikureer, Stoiker, Skeptiker werden als ein fast ungehöriger Nachtrag betrachtet, der in keinem Verhältniß stehe zu seinen gewaltigen Prämissen. Die epikureische Philosophie sei ein synkretistisches Aggregat aus demokritischer Physik und cyrenaischer Moral, der Stoizismus eine Verbindung heraklitischer Naturspekulation, cynisch-sittlicher Weltanschauung, etwa auch aristotelischer Logik, endlich der Skeptizismus das nothwendige Uebel, das diesen Dogmatismen entgegengetreten. Man verbindet diese Philosophien so unbewußt mit der alexandrinischen, indem man sie zu einem nur einseitigen und tendenziösen Eklektizismus macht. Die alexandrinische Philosophie endlich wird als gänzliche Schwärmerei und Zerrüttung betrachtet, — eine Verwirrung, in der höchstens die Universalität der Intention anzuerkennen sei.

Nun ist es zwar eine sehr triviale Wahrheit: Entstehen, Blühen und Vergehen sind der eherne Kreis, in den jedes Menschliche gebannt ist, den es durchlaufen muß. So hätte es nichts Auffallendes, wenn die griechische Philosophie, nachdem sie in Aristoteles die höchste Blüthe erreicht, dann verwelkt wäre. Allein der Tod der Helden gleicht dem Untergang der Sonne, nicht dem Zerplatzen eines Frosches, der sich aufgeblasen hat. Und dann: Entstehen, Blühen und Vergehen sind ganz allgemeine,

ganz vage Vorstellungen, in die zwar Alles einrangirt werden kann, mit denen aber Nichts zu begreifen ist. Der Untergang selbst ist im Lebendigen präformirt; seine Gestalt wäre daher ebenso in spezifischer Eigenthümlichkeit zu fassen, wie die Gestalt des Lebens.

Endlich, wenn wir auf die Historie einen Blick werfen, sind Epikureismus, Stoizismus und Skeptizismus partikulare Erscheinungen? Sind sie nicht die Urtypen des römischen Geistes? Die Gestalt, in der Griechenland nach Rom wandert? Sind sie nicht so charaktervollen, intensiven und ewigen Wesens, daß die moderne Welt selbst ihnen volles geistiges Bürgerrecht einräumen mußte?

Ich hebe dies nur hervor, um die historische Wichtigkeit dieser Systeme ins Gedächtniß zu rufen; hier aber handelt es sich nicht um ihre allgemeine Bedeutung für die Bildung überhaupt, es handelt sich um ihren Zusammenhang mit der älteren griechischen Philosophie.

Hätte es nicht in Beziehung auf dies Verhältniß wenigstens zur Nachforschung anreizen müssen, die griechische Philosophie mit zwei verschiedenen Gruppen eklektischer Systeme, deren eine der Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie, die andere unter dem Namen der alexandrinischen Spekulation zusammengefaßt ist, enden zu sehen? Ist es ferner nicht ein merkwürdiges Phänomen, daß nach den platonischen und aristotelischen, zur Totalität sich ausdehnenden Philosophien neue Systeme auftreten, die nicht an diese reichen Geistesgestalten sich anlehnen, sondern, weiter rückblickend, zu den einfachsten Schulen — was die Physik angeht, zu den Naturphilosophen, was die Ethik betrifft, zu der sokratischen Schule — sich hinwenden? Worin ist es ferner begründet, daß die Systeme, die auf Aristoteles folgen, gleichsam ihre Fundamente fertig in der Vergangenheit vorfinden? Daß Demokrit mit den Cyrenaikern, Heraklit mit den Cynikern zusammengebracht wird? Ist es Zufall, daß in den Epikureern, Stoikern und Skeptikern alle Momente des Selbstbewußtseins vollständig, nur jedes Moment als eine besondere Existenz, repräsentirt sind? Daß diese Systeme zusammengenommen die vollständige Konstruktion des Selbstbewußtseins bilden? Endlich der Charakter, mit dem die griechische Philosophie mythisch in den sieben Weisen beginnt, der sich, gleichsam als ihr Mittelpunkt, in Sokrates verkörpert als ihr Demiurg, ich sage, der Charakter des Weisen — des σοφος — wird er zufällig in jenen Systemen als die Wirklichkeit der wahren Wissenschaft behauptet?

Es scheint mir, daß wenn die früheren Systeme für den Inhalt, die nacharistotelischen, und vorzugsweise der Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Schulen, für die subjektive Form, den Charakter der griechischen Philosophie bedeutsamer und interessanter sind. Allein eben die subjektive Form, der geistige Träger der philosophischen Systeme, ist bisher fast gänzlich über ihren metaphysischen Bestimmungen vergessen worden.

Ich behalte es einer ausführlicheren Betrachtung vor, die epikureische, stoische und skeptische Philosophie in ihrer Gesammtheit und ihrem totalen Verhältniß zur früheren und späteren griechischen Philosophie darzustellen.

Hier genüge es, an einem Beispiel gleichsam, und auch nur nach einer Seite hin, nämlich der Beziehung zur früheren Spekulation, dies Verhältniß zu entwickeln.

Als ein solches Beispiel wähle ich das Verhältniß der epikureischen zur demokritischen Naturphilosophie. Ich glaube nicht, daß es der bequemste Anknüpfungspunkt ist. Denn einerseits ist es ein altes eingebürgertes Vorurtheil, demokritische und epikureische Physik zu identifiziren, so daß man in den Veränderungen Epikurs nur willkürliche Einfälle sieht; andererseits bin ich gezwungen, was das Einzelne betrifft, in scheinbare Mikrologien einzugehen. Allein eben weil jenes Vorurtheil so alt ist, als die Geschichte der Philosophie, weil die Unterschiede so versteckt sind, daß sie gleichsam nur dem Mikroskope sich entdecken, wird es um so wichtiger sein, wenn eine wesentliche, bis ins Kleinste durchgehende Differenz der demokritischen und epikureischen Physik trotz ihres Zusammenhangs sich nachweisen läßt. Was sich im Kleinen nachweisen läßt, ist noch leichter zu zeigen, wo die Verhältnisse in größeren Dimensionen gefaßt werden, während umgekehrt ganz allgemeine Betrachtungen den Zweifel zurücklassen, ob das Resultat im Einzelnen sich bestätigen werde.

II. Urtheile über das Verhältniss der demokritischen und epikureischen Physik.

Wie meine Ansicht sich im Allgemeinen zu den früheren verhält, wird in die Augen springen, wenn man die Urtheile der Alten über das Verhältniß der demokritischen und epikureischen Physik flüchtig durchmustert.

Posidonius der Stoiker, Nikolaus und Sotion werfen dem Epikur vor, er habe die demokritische Lehre von den Atomen und die des Aristipp vom Vergnügen für sein Eigenthum ausgegeben. Cotta der Akademiker fragt bei Cicero: „Was wäre wohl in der Physik des Epikur, das nicht dem Demokrit gehörte? Er verändert zwar Einiges, das Meiste aber spricht er Jenem nach.“ So sagt Cicero selbst: „In der Physik, in der Epikur am meisten prahlt, ist er ein vollkommener Fremdling. Das Meiste gehört dem Demokrit; wo er von ihm abweicht, wo er verbessern will, da verdirbt und verschlechtert er.“ Obgleich aber von vielen Seiten dem Epikur Schmähungen gegen den Demokrit vorgeworfen werden, so behauptet dagegen Leonteus nach Plutarch, Epikur habe den Demokrit geehrt, weil dieser vor ihm zur wahren Lehre sich bekannt, weil er früher die Prinzipien der Natur entdeckt habe. In der Schrift De placitis philosophorum wird Epikur ein nach Demokrit Philosophirender genannt. Plutarch in seinem Kolotes geht weiter. Indem er den Epikur der Reihe nach mit Demokrit, Empedokles, Parmenides, Plato, Sokrates, Stilpo, den Cyrenaikern und Akademikern vergleicht, sucht er das Resultat zu gewinnen, „Epikur habe aus der ganzen griechischen Philosophie sich das Falsche zugeeignet, das Wahre nicht verstanden“, wie auch die Abhandlung De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit, von feindseligen Insinuationen ähnlicher Art angefüllt ist.

Diese ungünstige Ansicht der älteren Schriftsteller bleibt dieselbe bei den Kirchenvätern. Ich führe in der Anmerkung nur eine Stelle des Clemens Alexandrinus an, eines Kirchenvaters, der in Bezug auf Epikur vorzugsweise Erwähnung verdient, weil er die Warnung des Apostels Paulus vor der Philosophie überhaupt in eine Warnung vor epikureischer Philosophie umdeutet, als welche nicht einmal über Vorsehung und dergleichen phantasirt habe. Wie geneigt man aber überhaupt war, dem Epikur Plagiate zur Last zu legen, zeigt am auffallendsten Sextus Empirikus, der einige ganz ungehörige Stellen aus Homer und Epicharmus zu Hauptquellen epikureischer Philosophie umstempeln will.

Daß die neueren Schriftsteller im Ganzen ebenfalls den Epikur, soweit er Naturphilosoph, zu einem bloßen Plagiarius des Demokrit machen, ist bekannt. Ihr Urtheil im Allgemeinen repräsentire hier ein Ausspruch von Leibniz: „Wir wissen von diesem großen Manne (Demokrit) fast nur, was Epikur ihm entlehnt hat, der nicht fähig war, immer

das Beste zu nehmen.“ Wenn also Cicero den Epikur die demokritische Lehre verschlechtern läßt, wobei ihm wenigstens der Wille bleibt, sie zu verbessern, und das Auge, ihre Mängel zu sehen, wenn Plutarch ihm Inkonsequenz und eine prädeterminirte Neigung für das Schlechtere zuschreibt, also auch seinen Willen verdächtigt, so spricht ihm Leibniz sogar die Fähigkeit ab, den Demokrit auch nur geschickt zu exzerpiren.

Alle aber kommen darin überein, daß Epikur seine Physik von Demokrit entlehnt habe.

III. Schwierigkeiten hinsichtlich der Identität demokritischer und epikureischer Naturphilosophie.

Außer den historischen Zeugnissen spricht Vieles für die Identität demokritischer und epikureischer Physik. Die Prinzipien — Atome und Leere — sind unstreitig dieselben. Nur in einzelnen Bestimmungen scheint willkürliche, daher unwesentliche Verschiedenheit zu herrschen.

Allein so bleibt ein sonderbares, nicht zu lösendes Räthsel. Zwei Philosophen lehren ganz dieselbe Wissenschaft, ganz auf dieselbe Weise, aber — wie inkonsequent! — in Allem stehen sie sich diametral entgegen, was Wahrheit, Gewißheit, Anwendung dieser Wissenschaft, was das Verhältniß von Gedanken und Wirklichkeit überhaupt betrifft. Ich sage, sie stehen sich diametral entgegen und werde es jetzt zu beweisen suchen.

A) Das Urtheil des Demokrit über Wahrheit und Gewißheit des menschlichen Wissens scheint schwer zu ermitteln. Es liegen widersprechende Stellen vor, oder vielmehr nicht die Stellen, sondern Demokrits Ansichten widersprechen sich. Denn Trendelenburgs Behauptung im Kommentar zur aristotelischen Psychologie, erst spätere Schriftsteller, nicht aber Aristoteles wisse von solchem Widerspruch, ist faktisch unrichtig. In der Psychologie des Aristoteles heißt es nämlich: „Demokrit setzt Seele und Verstand als ein und dasselbe, denn das Phänomen sei das Wahre“, in der Metaphysik dagegen: „Demokrit behauptet, Nichts sei wahr, oder uns sei es verborgen.“ Widersprechen sich diese Stellen des Aristoteles nicht? Wenn das Phänomen das Wahre ist, wie kann das Wahre verborgen sein? Die Verborgenheit beginnt erst, wo sich Phänomen und Wahrheit trennen. Diogenes Laertius aber berichtet, man habe Demokrit zu den Skeptikern gezählt. Es wird sein Spruch

angeführt: „In Wahrheit wissen wir Nichts, denn im Abgrund des Brunnens liegt die Wahrheit.“ Aehnliches findet sich bei Sextus Empirikus.

Diese skeptische, unsichere und innerlich sich widersprechende Ansicht des Demokrit ist nur weiter entwickelt in der Weise, wie das Verhältniß des Atoms und der sinnlich erscheinenden Welt bestimmt wird.

Einerseits kommt die sinnliche Erscheinung nicht den Atomen selbst zu. Nicht objektive Erscheinung ist sie, sondern subjektiver Schein. „Die wahrhaften Prinzipien sind die Atome und das Leere; alles Andere ist Meinung, Schein.“ „Nur der Meinung nach ist das Kalte, der Meinung nach das Warme, in Wahrheit aber die Atome und das Leere.“ Es wird daher in Wahrheit nicht eins aus den vielen Atomen, sondern „durch die Verbindung der Atome scheint jedes eins zu werden.“ Durch die Vernunft zu schauen sind daher allein die Prinzipien, die schon wegen ihrer Kleinheit dem sinnlichen Auge unzugänglich sind, daher heißen sie sogar Ideen. Allein andererseits ist die sinnliche Erscheinung das allein wahre Objekt, und die αισθησις ist die φρονησις, dies Wahre aber ist wechselnd, unstät, Phänomen. Daß aber das Phänomen das Wahre sei, widerspricht sich. Es wird also bald die eine Seite, bald die andere zum Subjektiven und zum Objektiven gemacht. So scheint der Widerspruch auseinander gehalten, indem er an zwei Welten vertheilt wird. Demokrit macht daher die sinnliche Wirklichkeit zum subjektiven Schein, allein die Antinomie, aus der Welt der Objekte verbannt, existirt in seinem eigenen Selbstbewußtsein, in dem der Begriff des Atoms und die sinnliche Anschauung feindlich zusammentreffen.

Demokrit entrinnt also der Antinomie nicht. Sie zu erklären ist hier noch nicht der Ort. Genug, daß ihre Existenz nicht zu leugnen ist.

Hören wir dagegen Epikur! Der Weise, sagt er, verhält sich dogmatisch, nicht skeptisch. Ja, eben das ist sein Vorzug vor Allen, daß er mit Ueberzeugung weiß. „Alle Sinne sind Herolde des Wahren.“ „Nichts kann die sinnliche Wahrnehmung widerlegen; weder die gleichartige die gleichartige wegen der gleichen Giltigkeit, noch die ungleichartige die ungleichartige, denn sie urtheilen nicht über dasselbe, noch der Begriff, denn der Begriff hängt ab von den sinnlichen Wahrnehmungen“, heißt es im Kanon. Während aber Demokrit die sinnliche Welt zum subjektiven Schein macht, macht sie Epikur zur objektiven Erscheinung. Und mit Bewußtsein unterscheidet er sich hierin, denn er behauptet, dieselben

Prinzipien zu theilen, nicht aber die sinnlichen Qualitäten zum Nur-Gemeinten zu machen.

War also einmal sinnliche Wahrnehmung das Kriterium des Epikur, entspricht ihr die objektive Erscheinung, so kann man nur als richtige Konsequenz betrachten, worüber Cicero die Achsel zuckt. „Die Sonne scheint dem Demokrit groß, weil er ein wissenschaftlicher und in der Geometrie vollendeter Mann ist, dem Epikur etwa von zwei Fuß Größe, denn er urtheilt, sie sei so groß, als sie scheint."

B) Diese Differenz in den theoretischen Urtheilen des Demokrit und des Epikur über Sicherheit der Wissenschaft und Wahrheit ihrer Objekte verwirklicht sich in der disparaten wissenschaftlichen Energie und Praxis dieser Männer.

Demokrit, dem das Prinzip nicht in die Erscheinung tritt, ohne Wirklichkeit und Existenz bleibt, hat dagegen als reale und inhaltsvolle Welt die Welt der sinnlichen Wahrnehmung sich gegenüber. Sie ist zwar subjektiver Schein, aber eben dadurch vom Prinzip losgerissen, in ihrer selbständigen Wirklichkeit belassen; zugleich einziges reales Objekt, hat sie als solche Werth und Bedeutung. Demokrit wird daher in empirische Beobachtung getrieben. In der Philosophie unbefriedigt, wirft er sich dem positiven Wissen in die Arme. Wir haben schon gehört, daß Cicero ihn einen vir eruditus nennt. In der Physik, Ethik, Mathematik, in den enzyklischen Disziplinen, in jeder Kunst ist er bewandert. Schon der Bücherkatalog bei Diogenes Laertius zeugt für seine Gelehrsamkeit. Wie es aber der Charakter der Gelehrsamkeit ist, in die Breite zu gehen und zu sammeln und von Außen zu suchen, so sehen wir den Demokrit die halbe Welt durchwandern, um Erfahrungen, Kenntnisse, Beobachtungen einzutauschen. „Ich", rühmt er von sich selbst, „habe von meinen Zeitgenossen den größten Theil der Erde durchirrt, das Entlegenste durchforschend; und die meisten Himmelsstriche und Lande sah ich, und die meisten gelehrten Männer hörte ich, und in der Linienkomposition mit Beweis übertraf mich Niemand, auch nicht der Aegypter sogenannte Arsipedonapten."

Demetrius in den ὁμωνυμοις und Antisthenes in den διαδοχαις erzählen, daß er gewandert sei nach Aegypten zu den Priestern, um Geometrie zu lernen, und zu den Chaldäern nach Persien und daß er gekommen zum Rothen Meere. Einige behaupten, er sei auch zusammengetroffen mit den Gymnosophisten in Indien und habe Aethiopien be-

treten. Es ist einerseits die Wissenslust, die ihm keine Ruhe läßt; es ist aber zugleich die Nichtbefriedigung im wahren, das ist philosophischen Wissen, die ihn in die Weite treibt. Das Wissen, das er für wahr hält, ist inhaltlos; das Wissen, das ihm Inhalt giebt, ist ohne Wahrheit. Mag sie eine Fabel sein, aber eine wahre Fabel, weil sie das Widersprechende seines Wesens schildert, ist die Anekdote der Alten. Sich selbst habe Demokrit geblendet, damit das sinnliche Augenlicht nicht die Geistesschärfe verdunkle. Es ist derselbe Mann, der, wie Cicero sagt, die halbe Welt durchwandert. Aber er hatte nicht gefunden, was er suchte.

Eine entgegengesetzte Gestalt erscheint uns in Epikur. Er ist befriedigt und selig in der Philosophie. „Der Philosophie", sagt er, „mußt du dienen, damit dir die wahre Freiheit zufalle. Nicht zu harren braucht der, der sich ihr unterwarf und übergab; sogleich wird er emanzipirt. Denn dies selbst, der Philosophie dienen, ist Freiheit." „Weder der Jüngling", lehrt er daher, „zögere zu philosophiren, noch lasse ab der Greis vom Philosophiren. Denn Keiner ist zu unreif, Keiner zu überreif, nun an der Seele zu gesunden. Wer aber sagt, entweder noch nicht da sei die Zeit des Philosophirens, oder vorübergegangen sei sie, der ist ähnlich dem, der behauptet, zur Glückseligkeit sei noch nicht die Stunde, oder sie sei nicht mehr." Während Demokrit, von der Philosophie unbefriedigt, sich dem empirischen Wissen in die Arme wirft, verachtet Epikur die positiven Wissenschaften, denn Nichts trügen sie bei zur wahren Vollendung. Ein Feind der Wissenschaft, ein Verächter der Grammatik wird er genannt. Unwissenheit selbst wird ihm vorgeworfen, „aber", sagt ein Epikureer bei Cicero, „nicht Epikur war ohne Erudition, sondern Diejenigen sind ungelehrt, die glauben, was dem Knaben Schande macht, nicht zu wissen, sei noch vom Greise herzusagen."

Während aber Demokrit von ägyptischen Priestern, persischen Chaldäern und indischen Gymnosophisten zu lernen sucht, rühmt Epikur von sich, er habe keinen Lehrer gehabt, er sei Autodidakt. Einige, sagt er nach Seneca, ringen nach Wahrheit ohne jegliche Beihilfe. Unter Diesen habe er sich selbst den Weg gebahnt. Und sie, die Autodidakten, lobt er am meisten. Die Anderen seien Köpfe zweiten Ranges. Während es den Demokrit in alle Weltgegenden treibt, verläßt Epikur kaum zwei- oder dreimal seinen Garten zu Athen, und reist nach Jonien, nicht um

Forschungen anzustellen, sondern um Freunde zu besuchen. Während endlich Demokrit, am Wissen verzweifelnd, sich selbst blendet, steigt Epikur, als er die Stunde des Todes nahen fühlt, in ein warmes Bad und begehrt reinen Wein und empfiehlt seinen Freunden, der Philosophie treu zu sein.

C) Die eben entwickelten Unterschiede sind nicht der zufälligen Individualität beider Philosophen zuzuschreiben; es sind zwei entgegengesetzte Richtungen, die sich verkörpern. Wir sehen als Differenz der praktischen Energie, was oben als Unterschied des theoretischen Bewußtseins sich ausdrückt.

Wir betrachten endlich die Reflexionsform, die die Beziehung des Gedankens auf das Sein, das Verhältniß derselben darstellt. In dem allgemeinen Verhältniß, das der Philosoph der Welt und dem Gedanken zu einander giebt, verobjektivirt er sich nur, wie sein besonderes Bewußtsein sich zur realen Welt verhält.

Demokrit nun wendet als Reflexionsform der Wirklichkeit die Nothwendigkeit an. Aristoteles sagt von ihm, er führe Alles auf Nothwendigkeit zurück. Diogenes Laertius berichtet, der Wirbel der Atome, aus dem Alles entstehe, sei die demokritische Nothwendigkeit. Genügender spricht hierüber der Autor De placitis philosophorum: die Nothwendigkeit sei nach Demokrit das Schicksal und das Recht und die Vorsehung und Weltschöpferin. Die Substanz aber dieser Nothwendigkeit sei die Antitypie und die Bewegung und der Schlag der Materie. Eine ähnliche Stelle findet sich in den physischen Eklogen des Stobäus und im sechsten Buche der Praeparatio evangelica des Eusebius. In den ethischen Eklogen des Stobäus ist folgende Sentenz des Demokrit aufbewahrt, die im vierzehnten Buche des Eusebius fast ebenso wiederholt wird, nämlich: die Menschen fingirten sich das Scheinbild des Zufalls, — eine Manifestation ihrer eigenen Rathlosigkeit, denn mit einem starken Denken kämpfe der Zufall. Ebenso deutet Simplicius eine Stelle, in der Aristoteles von der alten Lehre spricht, die den Zufall aufhebt, auf den Demokrit.

Dagegen Epikur: „Die Nothwendigkeit, die von Einigen als die Allherrscherin eingeführt ist, ist nicht, sondern Einiges ist zufällig, Anderes hängt von unserer Willkür ab. Die Nothwendigkeit ist nicht zu überreden, der Zufall dagegen unstät. Es wäre besser, dem Mythos über die Götter zu folgen, als Knecht zu sein der εἱμαρμενη der Physiker.

Denn jener läßt Hoffnung der Erbarmung wegen der Ehre der Götter, diese aber die unerbittliche Nothwendigkeit. Der Zufall aber, nicht Gott, wie die Menge glaubt, ist anzunehmen. Es ist ein Unglück, in der Nothwendigkeit zu leben, aber in der Nothwendigkeit zu leben, ist keine Nothwendigkeit. Offen stehen überall zur Freiheit die Wege, viele, kurze, leichte. Danken wir daher Gott, daß Niemand im Leben festgehalten werden kann. Zu bändigen die Nothwendigkeit selbst, ist gestattet."

Aehnliches spricht der Epikureer Vellejus bei Cicero über die stoische Philosophie: „Was soll man von einer Philosophie halten, welcher, wie alten und zwar ungelehrten Vetteln, Alles durch das Fatum zu geschehen scheint? . . . von Epikur sind wir erlöst, in Freiheit gesetzt worden."

So leugnet Epikur selbst das disjunktive Urtheil, um keine Nothwendigkeit anerkennen zu müssen.

Es wird zwar auch vom Demokrit behauptet, er habe den Zufall angewandt, allein von den beiden Stellen, die sich hierüber beim Simplicius finden, macht die eine die andere verdächtig, denn sie zeigt offenbar, daß nicht Demokrit die Kategorien des Zufalls gebraucht, sondern Simplicius sie ihm als Konsequenz beigelegt. Er sagt nämlich, Demokrit gebe von der Weltschöpfung im Allgemeinen keinen Grund an; er *scheine* also den Zufall zum Grunde zu machen. Hier handelt es sich aber nicht um die Inhaltsbestimmung, sondern um die Form, die Demokrit mit Bewußtsein angewandt hat. Aehnlich verhält es sich mit dem Bericht des Eusebius: Demokrit habe den Zufall zum Herrscher des Allgemeinen und Göttlichen gemacht und behauptet, hier geschehe Alles durch ihn, während er ihn vom menschlichen Leben und der empirischen Natur fern gehalten, seine Verkünder aber sinnlos gescholten habe.

Theils sehen wir hierin eine bloße Konsequenzmacherei des christlichen Bischofs Dionysius, theils wo das Allgemeine und Göttliche anfängt, hört der demokritische Begriff der Nothwendigkeit auf, vom Zufall verschieden zu sein.

Soviel ist also historisch sicher: Demokrit wendet die Nothwendigkeit, Epikur den Zufall an, und zwar verwirft Jeder die entgegengesetzte Ansicht mit polemischer Gereiztheit.

Die Hauptkonsequenz dieses Unterschiedes erscheint in der Erklärungsweise der einzelnen physischen Phänomene.

Die Nothwendigkeit erscheint nämlich in der endlichen Natur als relative Nothwendigkeit, als Determinismus. Die relative Nothwendigkeit kann nur deduzirt werden aus der realen Möglichkeit, das heißt, es ist ein Umkreis von Bedingungen, Ursachen, Gründen u. s. w., durch welche sich jene Nothwendigkeit vermittelt. Die reale Möglichkeit ist die Explikation der relativen Nothwendigkeit. Und sie finden wir vom Demokrit angewandt. Wir führen einige Belege aus Simplicius an.

Wenn Einer dürstet und trinkt und gesund wird: so wird Demokrit nicht den Zufall als die Ursache angeben, sondern das Dürsten. Denn wenn er auch bei der Weltschöpfung den Zufall zu gebrauchen schien, so behauptet er doch, daß dieser im Einzelnen von Nichts die Ursache sei, sondern führt auf andere Ursachen zurück. So sei zum Beispiel das Graben die Ursache des Schatzfindens oder das Wachsen des Oelbaums.

Die Begeisterung und der Ernst, mit dem Demokrit jene Erklärungsweise in die Betrachtung der Natur einführt, die Wichtigkeit, die er der Begründungstendenz beilegt, spricht sich naiv in dem Bekenntniß aus: „Ich will lieber eine neue Aetiologie finden, als die persische Königswürde erlangen."

Epikur steht dem Demokrit wiederum direkt gegenüber. Der Zufall ist eine Wirklichkeit, welche nur den Werth der Möglichkeit hat, die abstrakte Möglichkeit aber ist gerade der Antipode der realen. Die Letztere ist beschränkt in scharfen Grenzen, wie der Verstand; die Erstere schrankenlos, wie die Phantasie. Die reale Möglichkeit sucht die Nothwendigkeit und Wirklichkeit ihres Objektes zu begründen; der abstrakten ist es nicht um das Objekt zu thun, das erklärt wird, sondern um das Subjekt, das erklärt. Es soll der Gegenstand nur möglich, denkbar sein. Was abstrakt möglich ist, was gedacht werden kann, das steht dem denkenden Subjekt nicht im Wege, ist ihm keine Grenze, kein Stein des Anstoßes. Ob diese Möglichkeit nun auch wirklich sei, ist gleichgiltig, denn das Interesse erstreckt sich hier nicht auf den Gegenstand als Gegenstand.

Epikur verfährt daher mit einer grenzenlosen Nonchalance in der Erklärung der einzelnen physischen Phänomene.

Näher wird dies aus dem Briefe an den Pythokles erhellen, den wir später zu betrachten haben. Hier genüge es, auf sein Verhältniß zu den Meinungen früherer Physiker aufmerksam zu machen. Wo der Autor De placitis philosophorum und Stobäus die verschiedenen Ansichten der Philosophen über die Substanz der Sterne, die Größe und Figur der

Sonne und Aehnliches anführen, heißt es immer vom Epikur: Er verwirft keine dieser Meinungen, alle könnten richtig sein, er halte sich am Möglichen. Ja, Epikur polemisirt sogar gegen die verständig bestimmende und eben daher einseitige Erklärungsweise aus realer Möglichkeit.

So sagt Seneca in seinen Quaestiones naturales: Epikur behauptet, alle jene Ursachen könnten sein, und versucht dazu noch mehrere andere Erklärungen, und tadelt Diejenigen, die behaupten, irgend eine bestimmte von diesen finde statt, da es gewagt sei, über das, was nur aus Konjunkturen zu folgern, apodiktisch zu urtheilen.

Man sieht, es ist kein Interesse vorhanden, die Realgründe der Objekte zu untersuchen. Es handelt sich blos um eine Beruhigung des erklärenden Subjekts. Indem alles Mögliche als möglich zugelassen wird, was dem Charakter der abstrakten Möglichkeit entspricht, wird offenbar der Zufall des Seins nur in den Zufall des Denkens übersetzt. Die einzige Regel, die Epikur vorschreibt, „nicht widersprechen dürfe die Erklärung der sinnlichen Wahrnehmung", versteht sich von selbst, denn das Abstrakt-Mögliche besteht eben darin, frei von Widerspruch zu sein, der also zu verhüten ist. Endlich gesteht Epikur, daß seine Erklärungsweise nur die Ataraxie des Selbstbewußtseins bezwecke, nicht die Naturerkenntniß an und für sich.

Wie ganz entgegengesetzt er sich also auch hier zu Demokrit verhalte, bedarf wohl keiner Ausführung mehr.

Wir sehen also beide Männer sich Schritt für Schritt entgegenstehen. Der Eine ist Skeptiker, der Andere Dogmatiker; der Eine hält die sinnliche Welt für subjektiven Schein, der Andere für objektive Erscheinung. Derjenige, der die sinnliche Welt für subjektiven Schein hält, legt sich auf empirische Naturwissenschaft und positive Kenntnisse, und stellt die Unruhe der experimentirenden, überall lernenden, in die Weite schweifenden Beobachtung dar. Der Andere, der die erscheinende Welt für real hält, verachtet die Empirie; die Ruhe des in sich befriedigten Denkens, die Selbständigkeit, die ex principio interno ihr Wissen schöpft, sind in ihm verkörpert. Aber noch höher steigt der Widerspruch. Der Skeptiker und Empiriker, der die sinnliche Natur für subjektiven Schein hält, betrachtet sie unter dem Gesichtspunkt der Nothwendigkeit und sucht die reale Existenz der Dinge zu erklären und zu fassen. Der Philosoph und Dogmatiker dagegen, der die Erscheinung für real hält, sieht überall

nur Zufall, und seine Erklärungsweise geht vielmehr dahin, alle objektive Realität der Natur aufzuheben. Es scheint eine gewisse Verkehrtheit in diesen Gegensätzen zu liegen.

Kaum aber kann man noch vermuthen, daß diese Männer, in Allem sich widersprechend, einer und derselben Lehre anhangen werden. Und doch scheinen sie an einander gekettet.

Ihr Verhältniß im Allgemeinen zu fassen, ist die Aufgabe des nächsten Abschnitts.

— — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — —

Zweiter Theil.

Ueber die Differenz der demokritischen und epikureischen Physik im Besonderen.

Erstes Kapitel.

Die Deklination des Atoms von der geraden Linie.

Epikur nimmt eine dreifache Bewegung der Atome im Leeren an. Die eine Bewegung ist die des Falles in gerader Linie; die andere entsteht dadurch, daß das Atom von der geraden Linie abweicht; und die dritte wird gesetzt durch die Repulsion der vielen Atome. Die Annahme der ersten und letzten Bewegung hat Demokrit mit dem Epikur gemein, die Deklination des Atoms von der geraden Linie unterscheidet ihn von demselben.

Ueber diese deklinirende Bewegung ist viel gescherzt worden. Cicero vor Allen ist unerschöpflich, wenn er dies Thema berührt. So heißt es unter Anderem bei ihm: „Epikur behauptet, die Atome würden durch ihr Gewicht abwärts getrieben in gerader Linie; diese Bewegung sei die natürliche der Körper. Dann aber fiel es auf, daß wenn alle von oben nach unten getrieben würden, nie ein Atom das andere treffen könne. Der Mann nahm daher zu einer Lüge seine Zuflucht. Er sagte, das Atom weiche ganz wenig aus, was aber durchaus unmöglich ist. Daher entständen Komplexionen, Kopulationen und Adhäsitationen der Atome unter sich, und aus diesen die Welt und alle Theile der Welt und was in ihr ist. Außerdem daß diese Sache knabenhaft fingirt ist, erreicht er nicht einmal was er will.“ Eine andere Wendung finden wir bei Cicero im ersten Buche der Schrift Ueber die Natur der Götter. „Da Epikur einsah, daß wenn die Atome durch ihr eigenes Gewicht abwärts getrieben würden, Nichts in unserer Gewalt stände, weil ihre Bewegung bestimmt und nothwendig ist: erfand er ein Mittel, der Nothwendigkeit zu entgehen, was dem Demokrit entgangen war. Er sagt, das Atom,

obgleich es durch Gewicht und Schwere von oben nach unten getrieben wird, weiche ein klein wenig aus. Dies zu behaupten, ist schmählicher, als das, was er will, nicht vertheidigen zu können."

Aehnlich urtheilt Pierre Bayle: „Vor ihm (Epikur) hatte man in den Atomen nur die Bewegung des Falles und der Repulsion zugelassen. Epikur unterstellte, daß selbst in der Mitte des Leeren die Atome ein wenig von der geraden Linie abwichen, und daher kam die Freiheit, sagte er. . . . Man bemerke nebenbei, daß dies nicht der einzige Grund war, der ihn antrieb, die Bewegung der Deklination zu erfinden; sie diente ihm auch dazu, die Begegnung der Atome zu erklären, denn er sah wohl, daß er, wenn die Atome sich mit gleicher Schnelligkeit in geraden Linien, alle von oben nach unten, bewegen sollten, niemals verständlich machen werde, daß sie sich hätten begegnen können, und daß somit auch die Erzeugung der Welt unmöglich geworden wäre. Sie mußten sich also von der geraden Linie entfernen."

Ich lasse einstweilen die Bündigkeit dieser Reflexionen dahingestellt. So viel wird Jeder im Vorbeigehen bemerken können, daß der neueste Kritiker des Epikur, Schaubach, den Cicero falsch aufgefaßt hat, wenn er sagt: „Die Atome würden alle durch die Schwere abwärts, also nach physischen Gründen parallel getrieben, bekämen aber durch gegenseitiges Abstoßen eine andere Bewegung, nach Cicero (De Nat. Deor. I, 25) eine schräge Bewegung durch zufällige Ursachen, und zwar von Ewigkeit her." Cicero macht in der angeführten Stelle erstens nicht das Abstoßen zum Grunde der schrägen Richtung, sondern vielmehr die schräge Richtung zum Grunde des Abstoßens. Zweitens spricht er nicht von zufälligen Ursachen, sondern tadelt vielmehr, daß gar keine Ursachen angegeben werden, wie es denn an und für sich widersprechend wäre, zugleich das Abstoßen und nichtsdestoweniger zufällige Ursachen als Grund der schrägen Richtung anzunehmen. Höchstens könnte dann noch von zufälligen Ursachen des Abstoßens, nicht aber der schrägen Richtung die Rede sein.

Eine Sonderbarkeit in Ciceros und Bayles Reflexionen ist übrigens zu augenfällig, um sie nicht sogleich hervorzuheben. Sie schieben nämlich dem Epikur Beweggründe unter, von denen der eine den anderen aufhebt. Einmal soll Epikur die Deklination der Atome annehmen, um die Repulsion, das andere Mal, um die Freiheit zu erklären. Treffen sich aber die Atome nicht ohne Deklination: so ist die Deklination zur Begründung der Freiheit überflüssig, denn das Gegentheil der Freiheit

beginnt, wie wir aus Lukrez ersehen, erst mit dem deterministischen und gewaltsamen Sich-Treffen der Atome. Treffen sich aber die Atome ohne Deklination, so ist sie zur Begründung der Repulsion überflüssig. Ich sage, dieser Widerspruch entsteht, wenn die Gründe der Deklination des Atoms von der geraden Linie so äußerlich und zusammenhangslos aufgefaßt werden, wie es von Cicero und Bayle geschieht. Wir werden bei Lukrez, der überhaupt von allen Alten die epikureische Physik allein begriffen hat, eine tiefere Darstellung finden.

Wir wenden uns jetzt zur Betrachtung der Deklination selbst.

Wie der Punkt in der Linie aufgehoben ist: so ist jeder fallende Körper in der geraden Linie aufgehoben, die er beschreibt. Hier kommt es gar nicht auf seine spezifische Qualität an. Ein Apfel beschreibt beim Falle so gut eine senkrechte Linie als ein Stück Eisen. Jeder Körper, sofern er in der Bewegung des Falles aufgefaßt wird, ist also nichts als ein sich bewegender Punkt, und zwar ist er ein unselbständiger Punkt, der in einem gewissen Dasein — der geraden Linie, die er beschreibt — seine Einzelheit aufgiebt. Aristoteles bemerkt daher mit Recht gegen die Pythagoreer: „Ihr sagt, die Bewegung der Linie sei die Fläche, die des Punktes die Linie; also werden auch die Bewegungen der Monaden Linien sein.“ Die Konsequenz hiervon sowohl bei den Monaden als den Atomen wäre also, da sie in steter Bewegung sind, daß weder Monade noch Atom existiren, sondern vielmehr in der geraden Linie untergehen; denn die Solidität des Atoms ist noch gar nicht vorhanden, sofern es nur als in gerader Linie fallend aufgefaßt wird. Zunächst, wenn die Leere als räumliche Leere vorgestellt wird, ist das Atom die unmittelbare Negation des abstrakten Raumes, also ein räumlicher Punkt. Die Solidität, die Intensivität, die sich gegen das Außereinander des Raumes in sich behauptet, kann nur durch ein Prinzip hinzukommen, das den Raum seiner ganzen Sphäre nach negirt, wie es in der wirklichen Natur die Zeit ist. Außerdem, wollte man dies selbst nicht zugeben, ist das Atom, soweit seine Bewegung gerade Linie ist, rein durch den Raum bestimmt, ihm ein relatives Dasein vorgeschrieben und seine Existenz eine rein materielle. Aber wir haben gesehen, das eine Moment im Begriff des Atoms ist, reine Form, Negation aller Relativität, aller Beziehung auf ein anderes Dasein zu sein. Wir haben zugleich bemerkt, daß Epikur beide Momente, die sich zwar widersprechen, die aber im Begriff des Atoms liegen, sich verobjektivirt.

Wie kann Epikur nun die reine Formbestimmung des Atoms, den Begriff der reinen Einzelheit, der jedes durch Anderes bestimmte Dasein negirt, verwirklichen?

Da er sich im Felde des unmittelbaren Seins bewegt, so sind alle Bestimmungen unmittelbare. Also werden die entgegengesetzten Bestimmungen als unmittelbare Wirklichkeiten sich entgegengesetzt.

Die relative Existenz aber, die dem Atom gegenübertritt, das Dasein, das es zu negiren hat, ist die gerade Linie. Die unmittelbare Negation dieser Bewegung ist eine andere Bewegung, also, selbst räumlich vorgestellt, die Deklination von der geraden Linie.

Die Atome sind rein selbständige Körper, oder vielmehr der Körper, in absoluter Selbständigkeit gedacht, wie die Himmelskörper. Sie bewegen sich daher auch, wie diese, nicht in geraden, sondern in schrägen Linien. Die Bewegung des Falles ist die Bewegung der Unselbständigkeit.

Wenn also Epikur in der Bewegung des Atoms nach gerader Linie die Materialität desselben darstellt, so hat er in der Deklination von der geraden Linie seine Formbestimmung realisirt, und diese entgegengesetzten Bestimmungen werden als unmittelbar entgegengesetzte Bewegungen vorgestellt.

Lukrez behauptet daher mit Recht, daß die Deklination die fati foedera durchbricht, und, wie er dies sogleich auf das Bewußtsein anwendet, so kann vom Atom gesagt werden, die Deklination sei das Etwas in seiner Brust, was entgegenkämpfen und widerstehen kann.

Wenn Cicero aber dem Epikur vorwirft, „er erreiche nicht einmal das, weswegen er dies erdichtet habe, denn deklinirten alle Atome, so würden sich nie welche verbinden, oder einige würden ausweichen, andere würden durch ihre Bewegung geradeaus getrieben werden. Man müßte also gleichsam den Atomen bestimmte Posten zuweisen, welche gerade aus und welche schräge sich bewegen sollten“, so hat dieser Einwurf darin seine Berechtigung, daß beide Momente, die im Begriff des Atoms liegen, als unmittelbar verschiedene Bewegungen vorgestellt werden, also auch verschiedenen Individuen zufallen müßten, — eine Inkonsequenz, die aber konsequent ist, denn des Atoms Sphäre ist die Unmittelbarkeit.

Epikur fühlt recht gut den Widerspruch, der darin liegt. Er sucht daher die Deklination so viel als möglich unsinnlich darzustellen. Sie ist

Nicht am bestimmten Ort und nicht zu gemessener Zeitfrist,

sie geschieht im möglichst kleinsten Raume.

Ferner tadelt Cicero und, nach Plutarch, mehrere Alten, daß die Deklination des Atoms ohne Ursache geschehe, und etwas Schmählicheres, sagt Cicero, kann einem Physiker nicht passiren. Allein erstens würde eine physische Ursache, wie sie Cicero will, die Deklination des Atoms in die Reihe des Determinismus zurückwerfen, aus dem sie gerade erheben soll. Dann aber ist das Atom noch gar nicht vollendet, ehe es in der Bestimmung der Deklination gesetzt ist. Nach der Ursache dieser Bestimmung fragen, heißt also nach der Ursache fragen, die das Atom zum Prinzip macht, — eine Frage, die offenbar für den sinnlos ist, dem das Atom Ursache von Allem, also selbst ohne Ursache ist.

Wenn endlich Bayle, auf die Autorität des Augustinus gestützt, nach dem Demokrit den Atomen ein spirituelles Prinzip zugeschrieben hat, — eine Autorität, die übrigens bei dem Gegensatz zu Aristoteles und den anderen Alten gänzlich unbedeutend ist — dem Epikur vorwirft, statt dieses spirituellen Prinzips die Deklination ersonnen zu haben, so wäre im Gegentheil mit der Seele des Atoms blos ein Wort gewonnen, während in der Deklination die wirkliche Seele des Atoms, der Begriff der abstrakten Einzelheit, dargestellt ist.

Ehe wir die Konsequenz der Deklination des Atoms von der geraden Linie betrachten, ist noch ein höchst wichtiges, bis jetzt gänzlich übersehenes Moment hervorzuheben.

Die Deklination des Atoms von der geraden Linie ist nämlich keine besondere, zufällig in der epikureischen Physik vorkommende Bestimmung. Das Gesetz, das sie ausdrückt, geht vielmehr durch die ganze epikureische Philosophie hindurch, so allerdings, wie sich von selbst versteht, daß die Bestimmtheit seiner Erscheinung von der Sphäre abhängig ist, in der es angewandt wird.

Die abstrakte Einzelheit kann nämlich ihren Begriff, ihre Formbestimmung, das reine Für-Sich-Sein, die Unabhängigkeit von dem unmittelbaren Dasein, das Aufgehoben-sein aller Relativität, nur so bethätigen, daß sie von dem Dasein, das ihr gegenübertritt, abstrahirt; denn um es wahrhaft zu überwinden, müßte sie es idealisiren, was nur die Allgemeinheit vermag.

Wie also das Atom von seiner relativen Existenz, der geraden Linie, sich befreit, indem es von ihr abstrahirt, von ihr ausbeugt: so beugt die ganze epikureische Philosophie überall da dem beschränkenden Dasein aus, wo der Begriff der abstrakten Einzelheit, die Selbständigkeit und

Negation aller Beziehung auf Anderes, in seiner Existenz dargestellt werden soll.

So ist der Zweck des Thuns das Abstrahiren, das Ausbeugen vor dem Schmerz und der Verwirrung, die Ataraxie. So ist das Gute die Flucht vor dem Schlechten, so ist die Lust das Ausbeugen vor der Pein. Endlich, wo die abstrakte Einzelheit in ihrer höchsten Freiheit und Selbständigkeit, in ihrer Totalität erscheint, da ist konsequenter Weise das Dasein, dem ausgebeugt wird, alles Dasein; und daher beugen die Götter der Welt aus, und bekümmern sich nicht um dieselbe, und wohnen außerhalb derselben.

Man hat gespottet über diese Götter des Epikur, die, Menschen ähnlich, in den Intermundien der wirklichen Welt wohnen, keinen Körper, sondern einen Quasikörper, kein Blut, sondern Quasiblut haben und, in seliger Ruhe verharrend, kein Flehen erhören, unbekümmert um uns und die Welt, wegen ihrer Schönheit, ihrer Majestät und ihrer vorzüglichen Natur, keines Gewinns wegen, verehrt werden.

Und doch sind diese Götter nicht Fiktion des Epikur. Sie haben existirt. Es sind die plastischen Götter der griechischen Kunst. Cicero, der Römer, persiflirt sie mit Recht, aber Plutarch, der Grieche, hat alle griechische Anschauung vergessen, wenn er meint, Furcht und Aberglauben hebe diese Lehre von den Göttern auf, Freude und Gunst den Göttern gebe sie nicht, sondern sie leihe uns zu ihnen das Verhältniß, das wir zu den hyrkanischen Fischen haben, von denen wir weder Schaden noch Nutzen erwarten. Die theoretische Ruhe ist ein Hauptmoment des griechischen Göttercharakters, wie auch Aristoteles sagt: „Was das Beste ist, bedarf keiner Handlung, denn es selbst ist der Zweck."

Wir betrachten jetzt die Konsequenz, die aus der Deklination des Atoms unmittelbar hervorgeht. Es ist in ihr ausgedrückt, daß das Atom alle Bewegung und Beziehung negirt, worin es als ein besonderes Dasein von einem anderen bestimmt wird. Es ist dies so dargestellt, daß das Atom abstrahirt von dem Dasein, das ihm gegenübertritt, und sich demselben entzieht. Was aber hierin enthalten ist, seine Negation aller Beziehung auf Anderes, muß verwirklicht, positiv gesetzt werden. Dies kann nur geschehen, indem das Dasein, auf das es sich bezieht, kein anderes als es selbst ist, also ebenfalls ein Atom und, da es selbst unmittelbar bestimmt ist, viele Atome. So ist die

Repulsion der vielen Atome die nothwendige Verwirklichung der lex atomi, wie Lukrez die Deklination nennt. Weil hier aber jede Bestimmung als ein besonderes Dasein gesetzt wird: so kommt die Repulsion als dritte Bewegung zu den früheren hinzu. Mit Recht sagt Lukrez, wenn die Atome nicht zu dekliniren pflegten, wäre weder Gegenschlag noch Treffen derselben entstanden, und niemals die Welt erschaffen worden. Denn die Atome sind sich selbst ihr einziges Objekt, können sich nur auf sich selbst beziehen, also, räumlich ausgedrückt, sich treffen, indem jede relative Existenz derselben, in der sie auf Anderes sich bezögen, negirt ist; und diese relative Existenz ist, wie wir gesehen haben, ihre urspriingliche Bewegung, die des Falles in gerader Linie. Also treffen sie sich erst durch Deklination von derselben. Um die blos materielle Zersplitterung ist es nicht zu thun.

Und in Wahrheit: die unmittelbar seiende Einzelheit ist erst ihrem Begriff nach verwirklicht, insofern sie sich auf ein Anderes bezieht, das sie selbst ist, wenn auch das Andere in der Form unmittelbarer Existenz gegenübertritt. So hört der Mensch erst auf, Naturprodukt zu sein, wenn das Andere, auf das er sich bezieht, keine verschiedene Existenz, sondern selbst ein einzelner Mensch ist, ob auch noch nicht der Geist. Daß der Mensch als Mensch sich aber sein einziges wirkliches Objekt werde, dazu muß er sein relatives Dasein, die Macht der Begierde und der bloßen Natur, in sich gebrochen haben. Die Repulsion ist die erste Form des Selbstbewußtseins; sie entspricht daher dem Selbstbewußtsein, das sich als Unmittelbar-Seiendes, Abstrakt-Einzelnes erfaßt.

In der Repulsion ist also der Begriff des Atoms verwirklicht, wonach es die abstrakte Form, aber nicht minder das Gegentheil, wonach es abstrakte Materie ist; denn das, auf das es sich bezieht, sind zwar Atome, aber andere Atome. Verhalte ich mich aber zu mir selbst als zu einem Unmittelbar-Anderen, so ist mein Verhalten ein materielles. Es ist die höchste Aeußerlichkeit, die gedacht werden kann. In der Repulsion der Atome ist also die Materialität derselben, die im Falle nach gerader Linie, und die Formbestimmung derselben, die in der Deklination ponirt war, synthetisch vereinigt.

Demokrit im Gegensatz zu Epikur macht zu einer gewaltsamen Bewegung, zu einer That der blinden Nothwendigkeit, was Jenem Verwirklichung des Begriffs des Atoms ist. Schon oben haben wir gehört, als Substanz der Nothwendigkeit gebe er den Wirbel (δινη) an, der

aus dem Repelliren und Aneinanderstoßen der Atome entsteht. Er faßt also in der Repulsion nur die materielle Seite, die Zersplitterung, die Veränderung, nicht die ideelle, wonach darin alle Beziehung auf Anderes negirt, und die Bewegung als Selbstbestimmung gesetzt ist. Dies sieht man klar daraus, daß er sich ganz sinnlich einen und denselben Körper durch den leeren Raum in viele getheilt denkt, wie Gold, das in Stücke gebrochen ist. Er faßt also kaum das Eins als Begriff des Atoms.

Mit Recht polemisirt Aristoteles gegen ihn: „Deswegen wäre dem Leukipp und Demokrit, die behaupten, immer bewegten sich die ersten Körper im Leeren und im Unendlichen, zu sagen, welcher Art die Bewegung sei, und welche die ihrer Natur adäquate Bewegung. Denn wenn jedes der Elemente von dem anderen durch Gewalt bewegt wird, so ist es doch nothwendig, daß jedes auch eine natürliche Bewegung habe, außer welcher die gewaltsame ist; und diese erste Bewegung muß nicht gewaltsam, sondern natürlich sein. Sonst findet der Progreß ins Unendliche statt."

Die epikureische Deklination des Atoms hat also die ganze innere Konstruktion des Reichs der Atome verändert, indem durch sie die Bestimmung der Form geltend gemacht und der Widerspruch, der im Begriff des Atoms liegt, verwirklicht ist. Epikur hat daher zuerst, wenn auch in sinnlicher Gestalt, das Wesen der Repulsion erfaßt, während Demokrit nur ihre materielle Existenz gekannt hat.

Wir finden daher auch konkretere Formen der Repulsion von Epikur angewandt; im Politischen ist es der Vertrag, im Sozialen die Freundschaft, die als das Höchste gepriesen wird.

Zweites Kapitel.

Die Qualitäten des Atoms.

Es widerspricht dem Begriffe des Atoms, Eigenschaften zu haben; denn, wie Epikur sagt, jede Eigenschaft ist veränderlich, die Atome aber verändern sich nicht. Allein es ist nichtsdestoweniger eine nothwendige Konsequenz, ihnen dieselben beizulegen. Denn die vielen Atome der Repulsion, die durch den sinnlichen Raum getrennt sind, müssen nothwendig unmittelbar von einander und von ihrem reinen Wesen verschieden sein, das heißt Qualitäten besitzen.

Ich nehme daher in der folgenden Entwicklung gar keine Rücksicht auf Schneiders und Nürnbergers Behauptung, Epikur habe den Atomen keine Qualitäten beigelegt, die §§ 44 und 54 in dem Brief an Herodot bei Diogenes Laertius seien untergeschoben. Wäre wirklich an dem, wie wollte man die Zeugnisse des Lukrez, des Plutarch, ja aller Schriftsteller, die über Epikur berichten, entkräften? Dazu erwähnt Diogenes Laertius die Qualitäten des Atoms nicht in zwei, sondern in zehn Paragraphen, nämlich den §§ 42, 43, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 59 und 61. Der Grund, den jene Kritiker angeben, „sie wüßten die Qualitäten des Atoms mit seinem Begriffe nicht zu vereinigen", ist sehr seicht. Spinoza sagt, die Ignoranz sei kein Argument. Wollte Jeder die Stellen in den Alten, die er nicht versteht, ausstreichen, wie bald hätte man tabula rasa!

Durch die Qualitäten erhält das Atom eine Existenz, die seinem Begriffe widerspricht, wird es als entäußertes, von seinem Wesen unterschiedenes Dasein gesetzt. Dieser Widerspruch ist es, der das Hauptinteresse des Epikur bildet. Sobald er daher eine Eigenschaft ponirt, und so die Konsequenz der materiellen Natur des Atoms gezogen hat: kontraponirt er zugleich Bestimmungen, welche diese Eigenschaft in ihrer eigenen Sphäre wieder vernichten, und dagegen den Begriff des Atoms geltend machen. Er bestimmt daher alle Eigenschaften so, daß sie sich selbst widersprechen. Demokrit dagegen betrachtet nirgends die Eigenschaften in Bezug auf das Atom selbst, noch verobjektivirt er den Widerspruch zwischen Begriff und Existenz, die in ihnen liegt. Vielmehr geht sein ganzes Interesse darauf, die Qualitäten in Bezug auf die konkrete Natur, die aus ihnen gebildet werden soll, darzustellen. Sie sind ihm blos Hypothesen zur Erklärung der erscheinenden Mannigfaltigkeit. Der Begriff des Atoms hat daher nichts mit ihnen zu schaffen.

Um unsere Behauptung zu erweisen, ist es zuvörderst nöthig, uns mit den Quellen zu verständigen, die sich hier zu widersprechen scheinen.

In der Schrift De placitis philosophorum heißt es: „Epikur behauptet, den Atomen komme dies Dreifache zu: Größe, Gestalt, Schwere. Demokrit nahm nur Zweierlei an: Größe und Gestalt; Epikur setzte diesen als Drittes die Schwere hinzu." Dieselbe Stelle findet sich, wörtlich wiederholt, in der Praeparatio evangelica des Eusebius.

Sie wird bestätigt durch das Zeugniß des Simplicius und Philoponus, nach dem Demokrit den Atomen nur den Unterschied der Größe

und der Gestalt zugetheilt hat. Direkt entgegen steht Aristoteles, der in seinem Buche De generatione et corruptione den Atomen des Demokrit verschiedenes Gewicht beilegt. An einer anderen Stelle (im ersten Buche De coelo) läßt Aristoteles unentschieden, ob Demokrit den Atomen Schwere beigelegt habe oder nicht; denn er sagt: „So wird keiner der Körper absolut leicht sein, wenn alle Schwere haben; wenn aber alle Leichtigkeit haben, wird keiner schwer sein.“ Ritter in seiner Geschichte der alten Philosophie verwirft, auf das Ansehen des Aristoteles sich stützend, die Angaben bei Plutarch, Eusebius und Stobäus; die Zeugnisse des Simplicius und des Philoponus berücksichtigt er nicht.

Wir wollen zusehen, ob sich jene Stellen wirklich so sehr widersprechen. In den angeführten Zitaten spricht Aristoteles von den Qualitäten des Atoms nicht ex professo. Dagegen heißt es im siebenten Buch der Metaphysik: „Demokrit setzt drei Unterschiede der Atome. Denn der zu Grunde liegende Körper sei der Materie nach einer und derselbe; er sei aber unterschieden durch den ρυσμος, das die Gestalt, durch die τροπη, das die Lage, oder durch die διαθιγη, das die Ordnung bedeutet.“ Soviel folgt sogleich aus dieser Stelle: die Schwere wird nicht als eine Eigenschaft der demokritischen Atome erwähnt. Die zersplitterten, durch die Leere auseinander gehaltenen Stücke der Materie müssen besondere Formen haben, und diese werden ganz äußerlich aus der Betrachtung des Raumes aufgenommen. Noch deutlicher geht dies aus folgender Stelle des Aristoteles hervor: „Leukipp und sein Genosse Demokrit sagen, die Elemente seien das Volle und das Leere. . . . Diese seien Grund des Seienden als Materie. Wie nun Diejenigen, die eine einzige Grundsubstanz setzen, das Andere aus deren Affektionen erzeugen, indem sie das Dünne und das Dichte als Prinzipien der Qualitäten unterstellen: auf dieselbe Weise lehren auch Jene, daß die Unterschiede der Atome Ursachen des Anderen seien, denn das zum Grunde liegende Sein unterscheide sich allein durch ρυσμος, διαθιγη und τροπη. . . . Es unterscheide sich nämlich A von N durch die Gestalt, AN von NA durch die Ordnung, Z von N durch die Lage.“

Es folgt aus dieser Stelle evident, daß Demokrit die Eigenschaften der Atome nur in Bezug auf die Bildung der Unterschiede der Erscheinungswelt, nicht in Bezug auf das Atom selbst betrachtet. Es folgt ferner, daß Demokrit die Schwere nicht als eine wesentliche Eigenschaft der Atome hervorhebt. Sie versteht sich ihm von selbst, weil

alles Körperliche schwer ist. Ebenso ist selbst die Größe nach ihm keine Grundqualität. Sie ist eine akzidentielle Bestimmung, die den Atomen schon mit der Figur gegeben ist. Nur die Verschiedenheit der Figuren, denn weiter ist in Gestalt, Lage, Stellung nichts enthalten, interessiren den Demokrit. Größe, Gestalt, Schwere, indem sie zusammengestellt werden, wie es vom Epikur geschieht, sind Differenzen, welche das Atom an sich selbst hat; Gestalt, Lage, Ordnung Unterschiede, die ihm in Bezug auf ein Anderes zukommen. Während wir also bei Demokrit bloße hypothetische Bestimmungen zur Erklärung der Erscheinungswelt finden, wird sich uns bei Epikur die Konsequenz des Prinzips selbst darstellen. Wir betrachten daher seine Bestimmungen der Eigenschaften des Atoms im Einzelnen.

Erstens haben die Atome Größe. Andererseits wird auch die Größe negirt. Sie haben nämlich nicht jede Größe, sondern es sind nur einige Größenwechsel unter ihnen anzunehmen. Ja es ist nur die Negation des Großen ihnen zuzuschreiben, das Kleine, und auch nicht das Minimum, denn dies wäre eine rein räumliche Bestimmung, sondern das Unendlichkleine, das den Widerspruch ausdrückt. Rosinius in seinen Adnotationen zu den Fragmenten des Epikur übersetzt daher eine Stelle falsch und übersieht die andere gänzlich, wenn er sagt: „Auf diese Weise aber begründete Epikur die Winzigkeit der Atome durch ihre unglaubliche Kleinheit, indem er nach dem Zeugniß des Laertius X, 44 sagte, daß sie keine Größe hätten.“ Ich will nun keine Rücksicht darauf nehmen, daß nach Eusebius erst Epikur unendliche Kleinheit den Atomen zugeschrieben, Demokrit aber auch die größten Atome — Stobäus sagt sogar, von Weltgröße — angenommen habe.

Einerseits widerspricht dies dem Zeugniß des Aristoteles, andererseits widerspricht Eusebius oder vielmehr der alexandrinische Bischof Dionysius, den er exzerpirt, sich selbst; denn in demselben Buche heißt es, Demokrit habe als Prinzipien der Natur untheilbare, durch die Vernunft anschaubare Körper unterstellt. Allein soviel ist klar, Demokrit bringt sich den Widerspruch nicht zum Bewußtsein; er beschäftigt ihn nicht, während er das Hauptinteresse Epikurs bildet.

Die zweite Eigenschaft der epikureischen Atome ist die Gestalt. Allein auch diese Bestimmung widerspricht dem Begriffe des Atoms, und es muß ihr Gegentheil gesetzt werden. Die abstrakte Einzelheit ist das Abstrakt-Sich-Gleiche und daher gestaltlos. Die Unterschiede der Ge-

stalt der Atome sind daher zwar unbestimmbar, allein sie sind nicht absolut unendlich. Vielmehr ist es eine bestimmte und endliche Anzahl von Gestalten, durch die die Atome unterschieden werden. Es ergiebt sich hieraus von selbst, daß es nicht so viel verschiedene Figuren als Atome giebt, während Demokrit unendlich viele Figuren setzt. Hätte jedes Atom eine besondere Gestalt, so müßte es Atome von unendlicher Größe geben, denn sie hätten einen unendlichen Unterschied, den Unterschied von allen übrigen an sich, wie die Leibnizischen Monaden. Die Behauptung von Leibniz, daß nicht zwei Dinge sich gleich seien, wird daher umgekehrt, und es giebt unendlich viele Atome von derselben Gestalt, womit offenbar die Bestimmung der Gestalt wieder negirt ist, denn eine Gestalt, die nicht mehr von anderen unterscheidet, ist keine Gestalt.

Höchst wichtig ist es endlich, daß Epikur als dritte Qualität die Schwere anführt; denn im Schwerpunkt besitzt die Materie die ideale Einzelheit, die eine Hauptbestimmung des Atoms bildet. Sind also die Atome einmal in das Reich der Vorstellung versetzt, so müssen sie auch schwer sein.

Allein die Schwere widerspricht auch direkt dem Begriffe des Atoms; denn sie ist die Einzelheit der Materie als ein idealer Punkt, der außerhalb derselben liegt. Das Atom ist aber selbst diese Einzelheit, gleichsam der Schwerpunkt, als eine einzelne Existenz vorgestellt. Die Schwere existirt daher für den Epikur nur als verschiedenes Gewicht, und die Atome sind selbst substanziale Schwerpunkte, wie die Himmelskörper. Wendet man dies auf das Konkrete an: so ergiebt sich von selbst, was der alte Brucker so wunderbar findet, und was uns Lukrez versichert, nämlich daß die Erde kein Zentrum hat, nach dem Alles strebt, und daß es keine Antipoden giebt. Da die Schwere ferner nur dem von anderen unterschiedenen, also entäußerten und mit Eigenschaften begabten Atome zukommt: so versteht es sich, daß wo die Atome nicht als viele in ihrer Differenz von einander, sondern nur in Beziehung auf das Leere gedacht werden, die Bestimmung des Gewichts fortfällt. Die Atome, so verschieden sie an Masse und Form sein mögen, bewegen sich daher gleich schnell im leeren Raum. Epikur wendet daher die Schwere auch nur in der Repulsion und den Kompositionen an, die aus der Repulsion hervorgehen, was Veranlassung gegeben hat, zu behaupten, nur die Konglomerationen der Atome, nicht aber sie selbst, seien mit Schwere begabt.

Gassendi lobt schon den Epikur, daß er, rein durch Vernunft geleitet, die Erfahrung antizipirt habe, wonach alle Körper, obgleich an Gewicht und Last höchst verschieden, dennoch gleich schnell sind, wenn sie von Oben nach Unten fallen.

Die Betrachtung der Eigenschaften der Atome liefert uns also dasselbe Resultat, wie die Betrachtung der Deklination, nämlich, daß Epikur den Widerspruch im Begriff des Atoms zwischen Wesen und Existenz verobjektivirt, und so die Wissenschaft der Atomistik geliefert hat, während beim Demokrit keine Realisirung des Prinzips selber stattfindet, sondern nur die materielle Seite festgehalten, und Hypothesen zum Behufe der Empirie beigebracht werden.

Drittes Kapitel.

Ατομοι αρχαι und *ατομα στοιχεια.*

Schaubach behauptet in seiner schon oben angeführten Abhandlung über die astronomischen Begriffe des Epikur: „Epikur hat mit Aristoteles einen Unterschied gemacht zwischen Anfängen (*ατομοι αρχαι*, Diogen. Laert. X, 41) und Elementen (*ατομα στοιχεια*, Diogen. Laert. X, 86). Jene sind die durch den Verstand erkennbaren Atome, erfüllen keinen Raum. Dieselben heißen Atome, nicht als die kleinsten Körper, sondern weil sie im Raume nicht getheilt werden können. Nach diesen Vorstellungen sollte man meinen, daß Epikur den Atomen keine Eigenschaften, welche sich auf den Raum beziehen, beigelegt habe. In dem Briefe an den Herodot aber (Diogen. Laert. X, 44, 45) giebt er den Atomen nicht nur Schwere, sondern auch Größe und Gestalt. . . . Ich rechne daher diese Atome zu der zweiten Gattung, die aus jenen entstanden sind, aber doch wieder als Elementartheilchen der Körper angesehen werden."

Betrachten wir uns die Stelle, die Schaubach aus dem Diogenes Laertius zitirt, genauer. Sie heißt: *Οἷον ὅτι το παν σωμα και αναφης φυσις εστιν. η ὅτι ατομα στοιχεια και παντα τα τοιαυτα.* Epikur belehrt hier den Pythokles, an den er schreibt, die Lehre von den Meteoren unterscheide sich von allen übrigen physischen Doktrinen, zum Beispiel daß Alles Körper und Leeres sei, daß es untheilbare Grundstoffe gebe. Man sieht, es ist hier durchaus kein Grund vorhanden, anzunehmen, es sei von einer sekundären Gattung Atome die Rede. Vielleicht scheint es, daß

die Disjunktion zwischen *το παν σωμα και αναφης φυσις* und *ὅτι τα ατομα στοιχεια* einen Unterschied zwischen *σωμα* und *ατομα στοιχεια* ponire, wo dann etwa *σωμα* die Atome der ersten Art im Gegensatz zu den *ατομα στοιχεια* bedeute. Allein daran ist gar nicht zu denken. *Σωμα* bedeutet das Körperliche im Gegensatz zum Leeren, das daher auch *ασωματον* heißt. In *σωμα* sind daher sowohl die Atome als die zusammengesetzten Körper einbegriffen. So wird z. B. in dem Briefe an den Herodot gesagt: *Το παν εστι το σωμα . . . ει μη ην, ὁ κενον και χωραν και αναφη φυσιν ονομαζομεν . . . Των σωματων τα μεν εστι συγκρισεις, τα δ'εξ ὧν αἱ συγκρισεις πεποιηνται. Ταυτα δε εστιν ατομα και αμεταβλητα . . Ὡστε τας αρχας ατομους αναγκαιον ειναι σωματων φυσεις.* Epikur spricht also in der oben erwähnten Stelle zuerst vom Körperlichen überhaupt im Unterschiede vom Leeren, dann von dem besonderen Körperlichen, den Atomen.

Schaubachs Berufung auf den Aristoteles beweist ebenso wenig. Der Unterschied zwischen *αρχη* und *στοιχειον*, den vorzugsweise die Stoiker urgiren, findet sich zwar auch bei Aristoteles, allein nicht minder giebt er auch die Identität beider Ausdrücke an. Er lehrt sogar ausdrücklich, *στοιχειον* bedeute vorzugsweise das Atom. Ebenso nennen auch Leukipp und Demokrit das *πληρες και κενον „στοιχειον“*.

Bei Lukrez, in den Briefen des Epikur bei Diogenes Laertius, im Kolotes des Plutarch, vom Sextus Empirikus werden die Eigenschaften den Atomen selbst beigelegt, weshalb sie eben als sich selbst aufhebend bestimmt wurden.

Wenn es aber für eine Antinomie gilt, daß blos durch die Vernunft wahrnehmbare Körper mit räumlichen Qualitäten begabt sind, so ist es eine weit größere Antinomie, daß die räumlichen Qualitäten selbst nur durch den Verstand perzipirt werden können.

Endlich führt Schaubach zur weiteren Begründung seiner Ansicht folgende Stelle des Stobäus an: *Επικουρος . . . τα πρωτα* (sc. *σωματα*) *δε ἁπλα, τα δε εξ εκεινων συγκριμαια παντα βαρος εχειν.* Dieser Stelle bei Stobäus könnten noch folgende hinzugefügt werden, in denen *ατομα στοιχεια* als eine besondere Art Atome erwähnt werden: (Plutarch) De placitis philosophorum I, 246 und 249 und Stob. Eclog. phys. I, p. 5. Uebrigens wird keineswegs in diesen Stellen behauptet, die ursprünglichen Atome seien ohne Größe, Gestalt und Schwere. Es wird vielmehr nur von der Schwere als einem differenten Merkmale der *ατομοι αρχαι* und *ατομα*

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

στοιχεια gesprochen. Wir bemerkten aber schon im vorigen Kapitel, daß diese nur bei der Repulsion und den aus ihr entstehenden Konglomerationen angewandt wird.

Mit der Erdichtung der ατομα στοιχεια wird auch Nichts gewonnen. Es ist ebenso schwierig, aus den ατομοι αρχαι zu den ατομα στοιχεια überzugehen, als ihnen direkt Eigenschaften beizulegen. Nichtsdestoweniger leugne ich nicht durchaus jene Unterscheidung. Ich leugne nur zwei verschiedene fixe Arten von Atomen. Es sind vielmehr unterschiedene Bestimmungen einer und derselben Art.

Ehe ich diesen Unterschied auseinandersetze, mache ich noch aufmerksam auf eine Manier des Epikur. Er setzt nämlich die verschiedenen Bestimmungen eines Begriffs gern als verschiedene selbständige Existenzen. Wie sein Prinzip das Atom ist, so ist die Weise seines Wissens selbst atomistisch. Jedes Moment der Entwicklung verwandelt sich ihm unter der Hand sogleich in eine fixe, von ihrem Zusammenhange gleichsam durch den leeren Raum getrennte Wirklichkeit; alle Bestimmung nimmt die Gestalt der isolirten Einzelheit an.

Aus folgendem Beispiel wird diese Manier klar werden.

Das Unendliche, το απειρον oder die infinitio, wie Cicero übersetzt, wird zuweilen als eine besondere Natur vom Epikur gebraucht; ja gerade in denselben Stellen, in denen wir die στοιχεια als eine fixe, zu Grunde liegende Substanz bestimmt finden, finden wir auch das απειρον verselbständigt.

Nun ist aber das Unendliche nach den eigenen Bestimmungen des Epikur weder eine besondere Substanz, noch etwas außer den Atomen und dem Leeren, sondern vielmehr eine akzidentielle Bestimmung derselben. Wir finden nämlich drei Bedeutungen des απειρον.

Erstens drückt das απειρον dem Epikur eine Qualität aus, die den Atomen und dem Leeren gemein ist. So bedeutet es die Unendlichkeit des Alls, das unendlich ist durch die unendliche Vielheit der Atome, durch die unendliche Größe des Leeren.

Das andere Mal ist απειρια die Vielheit der Atome, so daß nicht das Atom, sondern die unendlich vielen Atome dem Leeren entgegengesetzt werden.

Endlich, wenn wir vom Demokrit auf den Epikur schließen dürfen, bedeutet απειρον auch gerade das Gegentheil, die unbegrenzte Leere, die dem in sich bestimmten und durch sich selbst begrenzten Atom opponirt wird.

In allen diesen Bedeutungen — und sie sind die einzigen, sogar die einzig möglichen für die Atomistik — ist das Unendliche eine bloße Bestimmung der Atome und des Leeren. Nichtsdestoweniger wird es zu einer besonderen Existenz verselbständigt, sogar als eine spezifische Natur neben die Prinzipien gestellt, deren Bestimmtheit es ausdrückt.

Mag daher Epikur selbst die Bestimmung, in der das Atom στοιχειον wird, als eine selbständige, ursprüngliche Art Atom fixirt haben, was übrigens, nach der historischen Prävalenz der einen Quelle vor der anderen zu schließen, nicht der Fall ist; oder mag Metrodor, der Schüler des Epikur, was uns wahrscheinlicher dünkt, erst die unterschiedene Bestimmung in eine unterschiedene Existenz verwandelt haben: wir müssen der subjektiven Weise des atomistischen Bewußtseins die Verselbständigung der einzelnen Momente zuschreiben. Dadurch, daß man verschiedenen Bestimmungen die Form verschiedener Existenz verleiht, hat man ihren Unterschied nicht begriffen.

Das Atom hat dem Demokrit nur die Bedeutung eines στοιχειον, eines materiellen Substrats. Die Unterscheidung zwischen dem Atom als αρχη und στοιχειον, als Prinzip und Grundlage, gehört dem Epikur. Ihre Wichtigkeit wird aus Folgendem erhellen.

Der Widerspruch zwischen Existenz und Wesen, zwischen Materie und Form, der im Begriff des Atoms liegt, ist am einzelnen Atom selbst gesetzt, indem es mit Qualitäten begabt wird. Durch die Qualität ist das Atom seinem Begriff entfremdet, zugleich aber in seiner Konstruktion vollendet. Aus der Repulsion und den damit zusammenhängenden Konglomerationen der qualifizirten Atome entsteht nun die erscheinende Welt.

Bei diesem Uebergange aus der Welt des Wesens in die Welt der Erscheinung erreicht offenbar der Widerspruch im Begriff des Atoms seine grellste Verwirklichung. Denn das Atom ist seinem Begriff nach die absolute, wesentliche Form der Natur. Diese absolute Form ist jetzt zur absoluten Materie, zum formlosen Substrat der erscheinenden Welt degradirt.

Die Atome sind zwar Substanz der Natur, aus der Alles sich erhebt, in die Alles sich auflöst; aber die stete Vernichtung der erscheinenden Welt kommt zu keinem Resultat. Es bilden sich neue Erscheinungen; das Atom selbst aber bleibt immer als Bodensatz zu Grunde liegen. Soweit also das Atom seinem reinen Begriff nach gedacht wird, ist der leere Raum, die vernichtete Natur, seine Existenz; soweit es zur

Wirklichkeit fortgeht, sinkt es zur materiellen Basis herab, die, Träger einer Welt von mannigfaltigen Beziehungen, nie anders als in ihr gleichgiltigen und äußerlichen Formen existirt. Es ist dies eine nothwendige Konsequenz, weil das Atom, als Abstrakt-Einzelnes und Fertiges vorausgesetzt, nicht als idealisirende und übergreifende Macht jener Mannigfaltigkeit sich zu bethätigen vermag.

Die abstrakte Einzelheit ist die Freiheit vom Dasein, nicht die Freiheit im Dasein. Sie vermag nicht, im Licht des Daseins zu leuchten. Es ist dies ein Element, in welchem sie ihren Charakter verliert und materiell wird. Daher tritt das Atom nicht in den Tag der Erscheinung, oder sinkt zur materiellen Basis herab, wo es in sie tritt. Das Atom als solches existirt nur in der Leere. So ist der Tod der Natur ihre unsterbliche Substanz geworden; und mit Recht ruft Lukrez aus:

So rafft hin unsterblicher Tod das sterbliche Leben.

Daß aber Epikur den Widerspruch in dieser seiner höchsten Spitze faßt und vergegenständlicht, also das Atom, wo es zur Basis der Erscheinung wird, als στοιχειον vom Atom, wie es im Leeren existirt, als αρχη unterscheidet, ist sein philosophischer Unterschied vom Demokrit, der nur das eine Moment vergegenständlicht. Es ist dies derselbe Unterschied, der in der Welt des Wesens, dem Reiche der Atome und des Leeren, den Epikur vom Demokrit trennt. Da aber erst das qualifizirte Atom das vollendete ist, da erst aus dem vollendeten und seinem Begriff entfremdeten Atom die erscheinende Welt hervorgehen kann: so drückt dies Epikur so aus, daß erst das qualifizirte Atom στοιχειον werde, oder erst das ατομον στοιχειον mit Qualitäten begabt sei.

Viertes Kapitel.

Die Zeit.

Da im Atom die Materie als reine Beziehung auf sich aller Veränderlichkeit und Relativität enthoben ist: so folgt unmittelbar, daß die Zeit aus dem Begriffe des Atoms, der Welt des Wesens, auszuschließen ist. Denn die Materie ist nur ewig und selbständig, insofern von dem zeitlichen Moment in ihr abstrahirt wird. Hierin stimmen auch Demokrit und Epikur überein. Sie differiren aber in der Art und Weise, wie die

Zeit, die aus der Welt der Atome entfernt ist, nun bestimmt, wohin sie verlegt wird.

Dem Demokrit hat die Zeit keine Bedeutung, keine Nothwendigkeit für das System. Er erklärt sie, um sie aufzuheben. Als ewig wird sie bestimmt, damit, wie Aristoteles und Simplicius sagen, Entstehen und Vergehen, also das Zeitliche, von den Atomen entfernt werde. Sie selbst, die Zeit, biete den Beweis dar, daß nicht Alles einen Ursprung, ein Moment des Anfangs haben müsse.

Es ist hierin ein Tieferes anzuerkennen. Der imaginirende Verstand, der die Selbständigkeit der Substanz nicht begreift, fragt nach ihrem zeitlichen Werden. Es entgeht ihm dabei, daß indem er die Substanz zu einem Zeitlichen, er zugleich die Zeit zu einem Substanziellen macht und damit ihren Begriff aufhebt, denn die absolut gemachte Zeit ist nicht mehr zeitlich.

Allein andererseits ist diese Lösung unbefriedigend. Die Zeit, aus der Welt des Wesens ausgeschlossen, wird in das Selbstbewußtsein des philosophirenden Subjekts verlegt, berührt aber nicht die Welt selbst.

Anders Epikur. Aus der Welt des Wesens ausgeschlossen, wird ihm die Zeit zur absoluten Form der Erscheinung. Sie wird nämlich bestimmt als Akzidens des Akzidens. Das Akzidens ist die Veränderung der Substanz überhaupt. Das Akzidens des Akzidens ist die Veränderung als in sich reflektirende, der Wechsel als Wechsel. Diese reine Form der erscheinenden Welt ist nun die Zeit.

Die Zusammensetzung ist die blos passive Form der konkreten Natur, die Zeit ihre aktuose Form. Betrachte ich die Zusammensetzung ihrem Dasein nach: so existirt das Atom hinter ihr, im Leeren, in der Einbildung; betrachte ich das Atom seinem Begriffe nach: so existirt die Zusammensetzung entweder gar nicht, oder nur in der subjektiven Vorstellung; denn sie ist eine Beziehung, in welcher die selbständigen, in sich verschlossenen, gegen einander gleichsam interesselosen Atome ebenso sehr nicht auf einander bezogen sind. Die Zeit dagegen, der Wechsel des Endlichen, indem er als Wechsel gesetzt wird, ist ebenso sehr die wirkliche Form, die die Erscheinung vom Wesen trennt, sie als Erscheinung setzt, als sie in das Wesen zurückführt. Die Zusammensetzung drückt nur die Materialität sowohl der Atome aus, als der Natur, die aus ihnen sich erhebt. Die Zeit dagegen ist in der Welt der Erscheinung, was der Begriff des Atoms in der Welt des Wesens ist, nämlich die

Abstraktion, Vernichtung und Zurückführung alles bestimmten Daseins in das Für-sich-sein.

Aus diesen Betrachtungen ergeben sich folgende Konsequenzen. Erstens macht Epikur den Widerspruch zwischen Materie und Form zum Charakter der erscheinenden Natur, die so das Gegenbild der wesentlichen, des Atoms, wird. Dies geschieht, indem dem Raume die Zeit, der passiven Form der Erscheinung die aktive entgegengesetzt wird. Zweitens wird erst bei Epikur die Erscheinung als Erscheinung aufgefaßt, das heißt als eine Entfremdung des Wesens, die sich selbst in ihrer Wirklichkeit als solche Entfremdung bethätigt. Bei Demokrit dagegen, dem die Zusammensetzung die einzige Form der erscheinenden Natur ist, zeigt die Erscheinung nicht an sich selbst, daß sie Erscheinung, ein vom Wesen Unterschiedenes ist. Also ihrer Existenz nach betrachtet, wird das Wesen gänzlich mit ihr konfundirt, ihrem Begriff nach gänzlich von ihr getrennt, so daß sie zum subjektiven Schein herabsinkt. Die Zusammensetzung verhält sich gleichgiltig und materiell gegen ihre wesentlichen Grundlagen. Die Zeit dagegen ist das Feuer des Wesens, das die Erscheinung ewig verzehrt und ihr den Stempel der Abhängigkeit und Wesenlosigkeit aufdrückt. Endlich, indem nach Epikur die Zeit der Wechsel als Wechsel, die Reflexion der Erscheinung in sich ist, wird mit Recht die erscheinende Natur als objektiv gesetzt, mit Recht die sinnliche Wahrnehmung zum realen Kriterium der konkreten Natur gemacht, obgleich das Atom, ihr Fundament, nur durch die Vernunft geschaut wird.

Weil nämlich die Zeit die abstrakte Form der sinnlichen Wahrnehmung ist: so ist nach der atomistischen Weise des epikureischen Bewußtseins die Nothwendigkeit vorhanden, daß sie als eine besonders existirende Natur in der Natur fixirt werde. Die Veränderlichkeit der sinnlichen Welt nun als Veränderlichkeit, ihr Wechsel als Wechsel, diese Reflexion der Erscheinung in sich, die den Begriff der Zeit bildet, hat ihre gesonderte Existenz in der bewußten Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit des Menschen ist also die verkörperte Zeit, die existirende Reflexion der Sinnenwelt in sich.

Wie dies aus der Begriffsbestimmung der Zeit bei Epikur unmittelbar sich ergiebt, so läßt es sich auch ganz bestimmt im Einzelnen nachweisen. In dem Briefe des Epikur an den Herodot wird die Zeit so bestimmt, daß sie entstehe, wenn die von den Sinnen perzipirten Akzidenzen der Körper als Akzidenzen gedacht werden. Die in sich reflektirte

Sinnenperzeption ist hier also die Quelle der Zeit und die Zeit selbst. Daher ist nicht nach Analogie die Zeit zu bestimmen, noch ein Anderes von ihr auszusagen, sondern die Enargie selbst festzuhalten; denn weil die in sich reflektirte Sinnenperzeption die Zeit selbst ist, ist nicht über sie hinauszugehen.

Dagegen bei Lukrez, Sextus Empirikus und Stobäus wird das Akzidens des Akzidens, die in sich reflektirte Veränderung, als Zeit bestimmt. Die Reflexion der Akzidenzen in der Sinnenperzeption und ihre Reflexion in sich selbst werden daher als Eins und Dasselbe gesetzt.

Durch diesen Zusammenhang zwischen der Zeit und der Sinnlichkeit erhalten auch die εἰδωλα, die ebenso bei Demokrit sich finden, eine konsequentere Stellung.

Die εἰδωλα sind die Formen der Naturkörper, die sich als Oberflächen gleichsam von ihnen abhäuten und sie in die Erscheinung tragen. Diese Formen der Dinge strömen beständig von ihnen aus, und dringen in die Sinne, und lassen eben dadurch die Objekte erscheinen. Im Hören hört daher die Natur sich selbst, im Riechen riecht sie sich selbst, im Sehen sieht sie sich selbst. Die menschliche Sinnlichkeit ist so das Medium, in dem, als in einem Fokus, die Naturprozesse sich reflektiren, und zum Lichte der Erscheinung entzünden.

Bei Demokrit ist dies eine Inkonsequenz, da die Erscheinung nur subjektiv ist, bei Epikur eine nothwendige Folge, da die Sinnlichkeit die Reflexion der erscheinenden Welt in sich, ihre verkörperte Zeit ist.

Endlich zeigt sich der Zusammenhang der Sinnlichkeit und der Zeit so, daß die Zeitlichkeit der Dinge und ihre Erscheinung für die Sinne als Eins an ihnen selbst gesetzt wird. Denn eben dadurch, daß die Körper den Sinnen erscheinen, vergehen sie. Indem nämlich die εἰδωλα sich beständig von den Körpern abtrennen und in die Sinne strömen, indem sie ihre Sinnlichkeit außer sich als eine andere Natur haben, nicht an sich selbst, also nicht aus der Diremtion zurückkehren: lösen sie sich auf und vergehen.

Wie also das Atom Nichts als die Naturform des abstrakten, einzelnen Selbstbewußtseins ist: so ist die sinnliche Natur nur das vergegenständlichte empirische, einzelne Selbstbewußtsein, und dies ist das sinnliche. Die Sinne sind daher die einzigen Kriterien in der konkreten Natur, wie die abstrakte Vernunft in der Welt der Atome.

Fünftes Kapitel.

Die Meteore.

Demokrits astronomische Ansichten mögen scharfsinnig sein für den Standpunkt seiner Zeit. Philosophisches Interesse ist ihnen nicht abzugewinnen. Weder verlassen sie den Kreis empirischer Reflexion, noch stehen sie in bestimmterem inneren Zusammenhange mit der Atomenlehre.

Dagegen Epikurs Theorie von den Himmelskörpern und den mit ihnen zusammenhängenden Prozessen oder von den Meteoren (in welchem einen Ausdruck er dies zusammenfaßt) steht im Gegensatze nicht nur zur Meinung Demokrits, sondern zur Meinung der griechischen Philosophie. Die Verehrung der Himmelskörper ist ein Kultus, den alle griechischen Philosophen feiern. Das System der Himmelskörper ist die erste naive und naturbestimmte Existenz der wirklichen Vernunft. Dieselbe Stellung hat das griechische Selbstbewußtsein im Reiche des Geistes. Es ist das geistige Sonnensystem. Die griechischen Philosophen beteten daher in den Himmelskörpern ihren eigenen Geist an.

Anaxagoras selbst, der zuerst den Himmel physisch erklärte, und ihn so in einem anderen Sinne, als Sokrates, auf die Erde herabzog, antwortete, als man ihn fragte, wozu er geboren sei: *εις θεωριαν ἡλιου και σεληνης και ουρανου.* Xenophanes aber schaute zum Himmel und sagte: Das Eine sei der Gott. Von den Pythagoreern und Plato, von Aristoteles ist die religiöse Beziehung zu den Himmelskörpern bekannt.

Ja, der Anschauung des ganzen griechischen Volks tritt Epikur entgegen.

Es scheint manchmal, sagt Aristoteles, der Begriff für die Phänomene zu genügen, und die Phänomene für den Begriff. So haben alle Menschen eine Vorstellung von den Göttern und schieben dem Göttlichen den obersten Sitz zu, sowohl Barbaren als Hellenen, überhaupt Alle, so viele an das Dasein der Götter glauben, offenbar das Unsterbliche dem Unsterblichen verknüpfend; denn anders ist es unmöglich. Wenn also ein Göttliches ist — wie es denn wirklich ist: so ist auch unsere Behauptung über die Substanz der Himmelskörper richtig. Es entspricht dies aber auch der sinnlichen Wahrnehmung, um für menschliche Ueber-

zeugung zu sprechen. Denn in der ganzen vergangenen Zeit scheint, nach der wechselseitig überlieferten Erinnerung, sich Nichts verändert zu haben, weder an dem ganzen Himmel, noch an irgend einem seiner Theile. Auch der Name scheint von den Alten überliefert zu sein bis zur gegenwärtigen Welt, indem sie dasselbe annehmen, was auch wir sagen. Denn nicht einmal, nicht zweimal, sondern unendlich sind dieselben Ansichten zu uns gelangt. Weil nämlich der erste Körper etwas Anderes ist, außer der Erde und dem Feuer und der Luft und dem Wasser: benannten sie den obersten Ort „Aether" von θεὶν ἀεὶ, die ewige Zeit ihm als Beinamen gebend. Den Himmel aber und den oberen Ort theilten die Alten den Göttern zu, weil er allein unsterblich ist. Die jetzige Lehre bezeugt aber, daß er unzerstörbar, unentstanden, untheilhaft ist alles sterblichen Mißgeschicks. Auf diese Weise entsprechen zugleich unsere Begriffe der Wahrsagung über den Gott. Daß aber ein Himmel ist, ist offenbar. Ueberliefert ist von den Vorfahren und Alten, zurückgeblieben in der Gestalt des Mythos der Späteren, daß die Himmelskörper Götter sind, und daß das Göttliche die ganze Natur umfängt. Das Andere wurde mythisch hinzugethan für den Glauben der Vielen, als nützlich für die Gesetze und das Leben. Denn menschenähnlich und einigen der anderen Lebendigen ähnlich machen sie die Götter, und erdichten dergleichen hiermit Zusammenhängendes und Verwandtes. Wenn Jemand hiervon das Uebrige abtrennt, und nur das Erste festhält, ihren Glauben, daß die ersten Substanzen Götter seien: so muß er es für göttlich gesagt halten, und daß, nachdem, wie es sich traf, jede mögliche Kunst und Philosophie erfunden, und wieder verloren gegangen war, diese Meinungen, Reliquien gleich, auf die gegenwärtige Welt gelangt seien.

Epikur dagegen: Zu diesem Allen ist das hinzuzudenken, daß die größte Verwirrung der menschlichen Seele dadurch entsteht, daß sie die Himmelskörper für selig und unzerstörbar halten und ihnen entgegengesetzte Wünsche und Handlungen haben, und Verdacht schöpfen nach den Mythen. Was die Meteore betrifft, muß man glauben, daß in ihnen Bewegung und Lage und Eklipsis und Aufgang und Niedergang und diesen Verwandtes nicht entsteht, indem Einer regiert und anordnet, oder angeordnet hat, der zugleich alle Seligkeit neben der Unzerstörbarkeit besäße. Denn nicht stimmen Handlungen mit der Seligkeit überein, sondern, der Schwäche, der Furcht und dem Bedürfniß

am meisten verwandt, geschehen sie. Noch ist zu meinen, daß einige feuerartige Körper, die Seligkeit besitzen, willkürlich diesen Bewegungen sich unterziehen. Stimmt man nun hiemit nicht überein: so bereitet dieser Gegensatz selbst die größte Verwirrung der Seelen.

Wenn Aristoteles daher den Alten vorgeworfen hat, sie glaubten, der Himmel bedürfe zu seiner Stütze des Atlas, der

auf den Schultern, eine schwer gewaltge Last,
Des Himmels und der Erde Säulen stützend trägt,
(Aeschyl. Prometh.)

so tadelt Epikur dagegen Die, die glauben, der Mensch bedürfe des Himmels; und den Atlas selbst, auf den sich der Himmel stützt, findet er in der menschlichen Dummheit und dem Aberglauben. Auch die Dummheit und der Aberglaube sind Titanen.

Der ganze Brief des Epikur an den Pythokles handelt von der Theorie der Himmelskörper, die letzte Sektion ausgenommen. Sie beschließt die Epistel mit ethischen Sentenzen. Und passend werden der Lehre von den Meteoren sittliche Maximen angehängt. Diese Lehre ist dem Epikur eine Gewissensangelegenheit. Unsere Betrachtung wird sich daher hauptsächlich auf dies Schreiben an den Pythokles stützen. Wir werden es ergänzen aus dem Brief an den Herodot, auf den sich Epikur selbst beim Pythokles beruft.

Erstens ist nicht zu glauben, daß ein ander Ziel aus der Erkenntniß der Meteore, werde sie im Ganzen oder im Besonderen gefaßt, sich erreichen lasse, als die Ataraxie und feste Zuversicht, wie aus der übrigen Naturwissenschaft. Nicht der Ideologie und der leeren Hypothesen hat unser Leben noth, sondern des, daß wir ohne Verwirrung leben. Wie es das Geschäft der Physiologie überhaupt ist, die Gründe des Hauptsächlichsten zu erforschen: so beruht auch hierin die Glückseligkeit in der Erkenntniß der Meteore. An und für sich enthält die Theorie vom Untergang und Aufgang, von der Lage und Eklipsis keinen besonderen Grund der Glückseligkeit; nur daß Schrecken die inne hat, die dies sehen, ohne seine Natur zu erkennen und seine Hauptursachen. Bis hierher wird nur der Vorrang verneint, den die Theorie der Meteore vor den anderen Wissenschaften haben sollte, und sie in dasselbe Niveau gestellt.

Allein die Theorie der Meteore unterscheidet sich auch spezifisch, sowohl von der Weise der Ethik als den übrigen physischen Problemen, zum Beispiel daß es untheilbare Elemente giebt und dergleichen, wo nur eine einzige

Erklärung den Phänomenen entspricht. Denn dies findet bei den Meteoren nicht statt. Diese haben keine einfache Ursache der Entstehung und mehr als eine Kategorie des Wesens, welche den Phänomenen entspricht. Denn nicht nach leeren Axiomen und Gesetzen ist die Physiologie zu betreiben. Es wird stets wiederholt, daß nicht ἁπλως (einfach, absolut), sondern πολλαχως (vielfach) die Meteore zu erklären seien. So über Aufgang und Untergang von Sonne und Mond, über das Wachsen und Abnehmen des Mondes, über den Schein des Gesichts im Monde, über den Wechsel der Tag- und Nachtlänge und die übrigen zölestischen Erscheinungen.

Wie soll denn nun erklärt werden?

Jede Erklärung genügt. Nur der Mythos sei entfernt. Er wird aber entfernt sein, wenn man, den Phänomenen folgend, von ihnen auf das Unsichtbare schließt. An die Erscheinung ist sich festzuhalten, an die sinnliche Wahrnehmung. Die Analogie ist daher anzuwenden. So kann man sich die Furcht weg erklären und sich von derselben befreien, Gründe angebend über die Meteore und das Uebrige, was immer zutrifft und die anderen Menschen am meisten bestürzt.

Die Masse der Erklärungen, die Vielheit der Möglichkeiten soll nicht nur das Bewußtsein beruhigen, und die Gründe der Angst entfernen, sondern zugleich die Einheit, das sich gleiche und absolute Gesetz, in den Himmelskörpern selbst negiren. Bald so, bald anders könnten sie sich verhalten; diese gesetzlose Möglichkeit sei der Charakter ihrer Wirklichkeit; Alles in ihnen sei unbeständig und unstät. Die Vielheit der Erklärungen soll zugleich die Einheit des Objekts aufheben.

Während also Aristoteles in Uebereinstimmung mit den anderen griechischen Philosophen die Himmelskörper ewig und unsterblich macht, weil sie immer auf dieselbe Weise sich verhalten; während er ihnen selbst ein eigenes, höheres, der Macht der Schwere nicht unterworfenes Element zuschreibt: behauptet Epikur im direkten Gegensatz, gerade umgekehrt verhalte es sich. Dadurch sei die Theorie der Meteore spezifisch unterschieden von aller übrigen physischen Doktrin, daß in ihnen Alles mehrfach und ungeregelt geschehe, daß Alles in ihnen durch mannigfaltige, unbestimmt viele Gründe zu erklären sei. Ja, erzürnt und heftig eifernd, verwirft er die Gegenmeinung: die sich an eine Erklärungsweise halten und alle anderen ausschließen, die ein Einiges, daher Ewiges und Göttliches in den Meteoren annehmen, verfallen

in eitle Erklärerei und den sklavischen Kunststücken der Astrologen; sie überschreiten die Grenzen der Physiologie und werfen sich dem Mythos in die Arme; Unmögliches suchen sie zu vollbringen und mit Sinnlosem mühen sie sich ab; nicht einmal wissen sie, wo die Ataraxie selbst in Gefahr kommt. Ihr Geschwätz ist zu verachten. Fern muß man sich halten von dem Vorurtheil, als sei die Forschung über jene Gegenstände nicht gründlich und subtil genug, soweit sie nur auf unsere Ataraxie und Glückseligkeit hinzielt. Absolute Norm dagegen ist, daß Nichts einer unzerstörbaren und ewigen Natur zukommen kann, was die Ataraxie störe, was Gefahr hervorbringe. Das Bewußtsein muß fassen, daß dies ein absolutes Gesetz ist.

Epikur schließt also: Weil die Einigkeit der Himmelskörper die Ataraxie des Selbstbewußtseins stören würde, ist es eine nothwendige, stringente Konsequenz, daß sie nicht ewig sind.

Wie ist nun diese eigenthümliche Ansicht des Epikur zu begreifen?

Alle Autoren, die über epikureische Philosophie geschrieben, haben diese Lehre als inkohärent mit der übrigen Physik, mit der Atomenlehre, dargestellt. Der Kampf gegen die Stoiker, den Aberglauben, die Astrologie seien zureichende Gründe.

Und wir haben gehört, Epikur selbst unterscheidet die Methode, die in der Theorie der Meteore angewandt wird, von der Methode der übrigen Physik. Allein in welcher Bestimmung seines Prinzips liegt die Nothwendigkeit dieser Unterscheidung? Wie kommt er auf den Einfall?

Und nicht nur gegen die Astrologie, gegen die Astronomie selbst, gegen das ewige Gesetz und die Vernunft im Himmelssystem kämpft er an. Endlich der Gegensatz gegen die Stoiker erklärt Nichts. Ihr Aberglaube und ihre ganze Ansicht war schon widerlegt, wenn die zölestischen Körper als zufällige Komplexionen der Atome, ihre Prozesse als zufällige Bewegungen derselben ausgesprochen wurden. Ihre ewige Natur war damit vernichtet — eine Konsequenz, die aus jener Prämisse zu ziehen Demokrit sich begnügte. Ja, ihr Dasein selbst war damit aufgehoben. Es bedurfte also für den Atomistiker keiner neuen Methode.

Dies ist auch nicht die ganze Schwierigkeit. Eine räthselvollere Antinomie erhebt sich.

Das Atom ist die Materie in der Form der Selbständigkeit, der Einzelheit, gleichsam die vorgestellte Schwere. Die höchste Wirklichkeit

aber der Schwere sind die Himmelskörper. In ihnen sind alle Antinomien zwischen Form und Materie, zwischen Begriff und Existenz, die die Entwicklung des Atoms bildeten, gelöst, in ihnen alle Bestimmungen, die gefordert wurden, verwirklicht. Die zölestischen Körper sind ewig und unveränderlich; ihren Schwerpunkt haben sie in sich, nicht außer sich; ihr einziger Akt ist die Bewegung, und, getrennt durch den leeren Raum, beugen sie aus von der geraden Linie, bilden ein System der Repulsion und Attraktion, in dem sie ebenso sehr ihre Selbständigkeit bewahren, und erzeugen endlich die Zeit, als die Form ihrer Erscheinung, aus sich selbst. Die Himmelskörper sind also die wirklich gewordenen Atome. In ihnen hat die Materie in sich selbst die Einzelheit empfangen. Hier also mußte Epikur die höchste Existenz seines Prinzips, den Gipfel und Schlußpunkt seines Systems erblicken. Er gab vor, die Atome zu unterstellen, damit unsterbliche Fundamente der Natur zu Grunde lägen. Er gab vor, daß es ihm um die substanziale Einzelheit der Materie zu thun sei. Wo er aber die Realität seiner Natur — denn er kennt keine andere als die mechanische — vorfindet, die selbständige, unzerstörbare Materie, in den Himmelskörpern, deren Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Glaube der Menge, das Urtheil der Philosophie, das Zeugniß der Sinne bewies: da ist es sein einziges Streben, in die irdische Vergänglichkeit sie hinabzuziehen; da wendet er sich eifernd gegen die Verehrer der selbständigen, den Punkt der Einzelheit in sich besitzenden Natur. Dies ist sein größter Widerspruch.

Epikur fühlt daher, daß seine früheren Kategorien hier zusammenbrechen, daß die Methode seiner Theorie eine andere wird. Und es ist die tiefste Erkenntniß seines Systems, die durchgedrungenste Konsequenz, daß er dies fühlt und bewußt ausspricht.

Wir haben nämlich gesehen, wie die ganze epikureische Naturphilosophie durchströmt ist von dem Widerspruch zwischen Wesen und Existenz, Form und Materie. In den Himmelskörpern aber ist dieser Widerspruch ausgelöscht, sind die widerstreitenden Momente versöhnt. In dem zölestischen System hat die Materie die Form in sich empfangen, die Einzelheit in sich aufgenommen, und so ihre Selbständigkeit erreicht. Auf diesem Punkt aber hört sie auf, Affirmation des abstrakten Selbstbewußtseins zu sein. In der Welt der Atome wie in der Welt der Erscheinung kämpfte die Form mit der Materie; die eine Bestimmung

hob die andere auf, und gerade in diesem Widerspruch fühlte das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein seine Natur vergegenständlicht. Die abstrakte Form, die mit der abstrakten Materie unter der Gestalt der Materie kämpfte, war es selbst. Jetzt aber, wo die Materie sich mit der Form versöhnt hat und verselbständigt ist, tritt das einzelne Selbstbewußtsein aus seiner Verpuppung heraus, und ruft sich als das wahre Prinzip aus und befeindet die selbständig gewordene Natur.

Nach einer anderen Seite hin drückt sich dies so aus: Indem die Materie die Einzelheit, die Form, in sich empfangen, wie es in den zölestischen Körpern der Fall ist, hat sie aufgehört, abstrakte Einzelheit zu sein. Sie ist konkrete Einzelheit, Allgemeinheit, geworden. In den Meteoren glänzt also dem abstrakt-einzelnen Selbstbewußtsein seine sachlich gewordene Widerlegung entgegen — das Existenz und Natur gewordene Allgemeine. Es erkennt daher in ihnen seinen tödtlichen Feind. Ihnen schreibt es also, wie Epikur es thut, alle Angst und Verwirrung der Menschen zu; denn die Angst und Auflösung des Abstrakt-Einzelnen ist das Allgemeine. Hier verbirgt sich also das wahre Prinzip des Epikur, das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein, nicht länger. Es tritt hervor aus seinem Versteck, und, befreit von materieller Vermummung, sucht es, durch die Erklärung nach abstrakter Möglichkeit — was mög-lich ist, kann auch anders sein; von dem Möglichen ist auch das Gegentheil möglich — die Wirklichkeit der selbständig gewordenen Natur zu vernichten. Daher die Polemik gegen die, die ἁπλως, das ist auf eine bestimmte Weise die Himmelskörper erklären, denn das Eine ist das Nothwendige und In-Sich-Selbständige.

So lange also die Natur als Atom und Erscheinung das einzelne Selbstbewußtsein und seinen Widerspruch ausdrückt, tritt die Subjektivität des Letzteren nur unter der Form der Materie selbst hervor; wo sie dagegen selbständig wird, reflektirt es sich in sich, tritt es ihr in seiner eigenen Gestalt als selbständige Form gegenüber.

Es war von vornherein zu sagen, daß, wo das Prinzip des Epikur sich verwirklicht, es aufhören werde, Wirklichkeit für ihn zu haben. Denn würde das einzelne Selbstbewußtsein realiter unter der Bestimmtheit der Natur oder die Natur unter seiner Bestimmtheit gesetzt: so hätte seine Bestimmtheit, das heißt seine Existenz aufgehört, da nur das Allgemeine im freien Unterschiede von sich zugleich seine Affirmation wissen kann.

In der Theorie der Meteore erscheint also die Seele der epikureischen Naturphilosophie. Nichts sei ewig, was die Ataraxie des einzelnen Selbstbewußtseins vernichtet. Die Himmelskörper stören seine Ataraxie, seine Gleichheit mit sich, weil sie die existirende Allgemeinheit sind, weil in ihnen die Natur selbständig geworden ist.

Nicht also die Gastrologie des Archestratus, wie Chrysippus meint, sondern die Absolutheit und Freiheit des Selbstbewußtseins ist das Prinzip der epikureischen Philosophie, wenn auch das Selbstbewußtsein nur unter der Form des Einzelnen gefaßt wird.

Wird das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein als absolutes Prinzip gesetzt, so ist zwar alle wahre und wirkliche Wissenschaft insoweit aufgehoben, als nicht die Einzelheit in der Natur der Dinge selbst herrscht. Allein zusammenstürzt auch Alles, was gegen das menschliche Bewußtsein sich transzendent verhält, also dem imaginirenden Verstande angehört. Wird dagegen das Selbstbewußtsein, das sich nur unter der Form der abstrakten Allgemeinheit weiß, zum absoluten Prinzip erhoben, so ist der abergläubischen und unfreien Mystik Thür und Thor geöffnet. Der historische Beweis davon findet sich in der stoischen Philosophie. Das abstrakt-allgemeine Selbstbewußtsein hat nämlich den Trieb in sich, in den Dingen selbst sich zu affirmiren, in denen es nur affirmirt wird, indem es sie negirt.

Epikur ist daher der größte griechische Aufklärer, und ihm gebührt das Lob des Lukrez:

> Während, schmählich zu sehn, das menschliche Leben auf Erden
> Niedergedrückt von der lastenden Wucht der Religion lag,
> Die aus den Höhen des Himmels herab ihr Haupt vorstreckte
> Und mit entsetzlichem Blick schwer drohte den sterblichen Menschen:
> Wagte zuerst ein griechischer Mann sein sterbliches Auge
> Ihr entgegen zu richten und ihr als Erster zu trotzen;
> Weder von Blitzen geschreckt, noch durch das Geraune von Göttern
> Oder des Himmels murrenden Groll . . . . .
> So liegt wieder die Religion darnieder auf Erden,
> Unter die Füße gestreckt, und der Sieg trägt uns in den Himmel.

Der Unterschied zwischen demokritischer und epikureischer Naturphilosophie, den wir am Schlusse des allgemeinen Theils aufgestellt, hat sich in allen Sphären der Natur weiter entwickelt und bestätigt gefunden. Bei Epikur ist daher die Atomistik mit allen ihren Widersprüchen als die Naturwissenschaft des Selbstbewußtseins, das sich unter der Form

der abstrakten Einzelheit absolutes Prinzip ist, bis zur höchsten Konsequenz, welches ihre Auflösung und bewußter Gegensatz gegen das Allgemeine ist, durchgeführt und vollendet. Dem Demokrit dagegen ist das Atom nur der allgemein objektive Ausdruck der empirischen Naturforschung überhaupt. Das Atom bleibt ihm daher reine und abstrakte Kategorie, eine Hypothese, die das Resultat der Erfahrung, nicht ihr energisches Prinzip ist, die daher ebensowohl ohne Realisirung bleibt, wie die reale Naturforschung nicht weiter von ihr bestimmt wird.

Bruchstücke.

1. Wie diese moralische Manier alle theoretische und praktische Uneigennützigkeit vernichtet, dazu liefert einen abschreckenden historischen Beleg Plutarch in seiner Biographie des Marius. Nachdem er den schrecklichen Untergang der Cimbern beschrieben: wird erzählt, so viele Leichen seien gewesen, daß die Massalioten ihre Weinberge damit düngen konnten. Darauf sei Regen gekommen, und dies sei das fruchtbarste Wein- und Obstjahr geworden. Welche Reflexionen stellt nun der edle Historiker bei dem tragischen Untergange jenes Volkes an? Plutarch findet es moralisch von Gott, daß er ein ganzes, großes, edles Volk umkommen und verfaulen ließ, um den Marseiller Philistern eine fette Obsternte zu verschaffen. Also selbst die Verwandlung eines Volkes in einen Misthaufen giebt erwünschte Gelegenheit zu moralischem Schwärmereivergnügen!

2. Auch in Betreff Hegels ist es bloße Ignoranz seiner Schüler, wenn sie diese oder jene Bestimmung seines Systems aus Akkomodation und dergleichen, mit einem Worte moralisch erklären. Sie vergessen, daß sie vor einer kaum abgelaufenen Zeitspanne, wie man ihnen aus ihren eigenen Schriften evident beweisen kann, allen seinen Einseitigkeiten begeistert anhingen.

Waren sie wirklich so affizirt von der fertig empfangenen Wissenschaft, daß sie derselben mit naivem, unkritischem Vertrauen sich hingaben: wie gewissenlos ist es, dem Meister eine versteckte Absicht hinter seiner Einsicht vorzuwerfen, dem die Wissenschaft keine empfangene, sondern eine werdende war, bis an deren äußerste Peripherie sein eigenstes geistiges Herzblut hinpulsirte. Vielmehr verdächtigen sie damit sich selbst, als sei es ihnen früher nicht Ernst gewesen, und diesen ihren eigenen früheren Zustand bekämpfen sie unter der Form, daß sie ihn Hegel zuschreiben, vergessen aber dabei, daß er in unmittelbarem, substanzialem, sie in reflektirtem Verhältniß zu seinem System standen.

Daß ein Philosoph diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkomodation begeht, ist denkbar; er selbst mag dieses in

seinem Bewußtsein haben. Allein was er nicht in seinem Bewußtsein hat, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Akkomodation in einer Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Prinzips selber ihre innerste Wurzel hat. Hätte also wirklich ein Philosoph sich akkomodirt, so haben seine Schüler aus seinem inneren wesentlichen Bewußtsein das zu erklären, was für ihn selbst die Form eines exoterischen Bewußtseins hatte. Auf diese Weise ist, was als Fortschritt des Gewissens erscheint, zugleich ein Fortschritt des Wissens. Es wird nicht das partikulare Gewissen des Philosophen verdächtigt, sondern seine wesentliche Bewußtseinsform konstruirt, in eine bestimmte Gestalt und Bedeutung erhoben, und damit zugleich darüber hinausgegangen.

Ich betrachte übrigens diese unphilosophische Wendung eines großen Theiles der Hegelschen Schule als eine Erscheinung, die immer den Uebergang aus der Disziplin in die Freiheit begleiten wird.

Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als Wille aus dem Schattenreiche des Amenthes hervortretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt. Wichtig aber ist es in philosophischer Hinsicht, diese Seiten mehr zu spezifiziren, weil aus der bestimmten Weise dieses Umschlagens rückgeschlossen werden kann auf die immanente Bestimmtheit und den weltgeschichtlichen Charakter einer Philosophie. Wir sehen hier gleichsam ihr curriculum vitae aufs Enge, auf die subjektive Pointe gebracht. Allein die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch. Es ist die Kritik, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt. Allein diese unmittelbare Realisirung der Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach mit Widersprüchen behaftet, und dieses ihr Wesen gestaltet sich in der Erscheinung, und prägt ihr sein Siegel auf.

Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt, ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, das heißt, es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältniß zur Welt ist ein Reflexionsverhältniß. Begeistert mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in Spannung gegen Anderes. Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen. Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach Außen wendet. So ergiebt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philo-

sophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß was sie nach Außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie am Gegentheil als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.

Dies ist die eine Seite, wenn wir die Sache rein objektiv als unmittelbare Realisirung der Philosophie betrachten. Allein sie hat, was nur eine andere Form davon ist, auch eine subjektive Seite. Dies ist das Verhältniß des philosophischen Systems, das verwirklicht wird, zu seinen geistigen Trägern, zu den einzelnen Selbstbewußtsein, an denen ihr Fortschritt erscheint. Es ergiebt sich aus dem Verhältniß, das in der Realisirung der Philosophie selbst der Welt gegenüberliegt, daß diese einzelnen Selbstbewußtsein immer eine zweischneidige Forderung haben, deren die eine sich gegen die Welt, die andere gegen die Philosophie selbst kehrt. Denn, was als ein in sich selbst verkehrtes Verhältniß an der Sache, erscheint an ihnen als eine doppelte, sich selbst widersprechende Forderung und Handlung. Ihre Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein bestimmtes System in Fesseln schlug. Weil sie selbst erst im Akt und der unmittelbaren Energie der Entwicklung begriffen, also in theoretischer Hinsicht noch nicht über jenes System hinausgekommen sind: empfinden sie nur den Widerspruch mit der plastischen Sichselbstgleichheit des Systems und wissen nicht, daß, indem sie sich gegen dasselbe wenden, sie nur seine einzelnen Momente verwirklichen.

Endlich tritt diese Gedoppeltheit des philosophischen Selbstbewußtseins als eine doppelte, sich auf das extremste gegenüberstehende Richtung auf, deren eine, die liberale Partei, wie wir sie im Allgemeinen bezeichnen können, den Begriff und das Prinzip der Philosophie, die andere ihren Nichtbegriff, das Moment der Realität, als Hauptbestimmung festhält. Diese zweite Richtung ist die positive Philosophie. Die That der ersten ist die Kritik, also gerade das Sich-nach-Außen-Wenden der Philosophie, die That der zweiten der Versuch zu philosophiren, also das In-sich-Wenden der Philosophie, indem sie den Mangel als der Philosophie immanent weiß, während die erste ihn als Mangel der Welt, die philosophisch zu machen, begreift. Jede dieser Parteien thut gerade das, was die andere thun will und was sie selbst nicht thun

will. Die erste aber ist sich bei ihrem inneren Widerspruch des Prinzips im Allgemeinen bewußt und ihres Zwecks. In der zweiten erscheint die Verkehrtheit, sozusagen die Verrücktheit, als solche. Im Inhalt bringt es nur die liberale Partei, weil die Partei des Begriffs, zu realen Fortschritten, während die positive Philosophie es nur zu Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht, zu bringen im Stande ist.

Was also erstens als ein verkehrtes Verhältniß und feindliche Diremtion der Philosophie mit der Welt erscheint, wird zweitens zu einer Diremtion des einzelnen philosophischen Selbstbewußtseins in sich selbst, und erscheint endlich als eine äußere Trennung und Gedoppeltheit der Philosophie, als zwei entgegengesetzt philosophische Richtungen.

Es versteht sich, daß außerdem noch eine Menge untergeordneter, quengelnder, individualitätsloser Gestaltungen auftauchen, die sich entweder hinter eine philosophische Riesengestalt der Vergangenheit stellen, — aber bald bemerkt man den Esel unter der Löwenhaut, die weinerliche Stimme eines Mannequin von heute und gestern greint komisch travestirend hervor hinter der gewaltigen, Jahrhunderte durchtönenden Stimme, etwa des Aristoteles, zu deren unwillkommene Organe sie sich gemacht; es ist, als wenn ein Stummer sich durch ein Sprachrohr von enormer Größe zu Stimme verhelfen wollte — oder aber, mit doppelter Brille bewaffnet, steht irgend ein Liliputaner, auf einem Minimum vom posterius des Riesen, verkündet der Welt nun ganz verwundert, welche überraschend neue Aussicht von seinem punctum visus aus sich darbiete, und müht sich lächerlich ab, darzuthun, nicht im fluthenden Herzen, sondern im soliden kernigen Revier, auf dem er steht, sei der Punkt des Archimedes gefunden, *που στω*, an dem die Welt in Angeln hängt. So entstehen Haar-, Nägel-, Zehen-, Exkrementenphilosophen und andere, die einen noch schlimmeren Posten im mystischen Weltmenschen des Swedenborg zu repräsentiren haben. Allein ihrem Wesen nach fallen alle diese Schleimthierchen den beiden Richtungen, als ihrem Element, anheim, die angegeben sind. Was diese selbst betrifft, werde ich an einem anderen Orte ihr Verhältniß theils zu einander, theils zur Hegelschen Philosophie und die einzelnen historischen Momente, in denen diese Entwicklung sich darstellt, vollständig expliziren.

3. „Schwache Vernunft aber ist nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, sondern die einen erkennen will.“ Schelling, Phil. Briefe über

Dogmatismus und Kritizismus in den Philosophischen Schriften, Erster Band, Landshut 1809, S. 127, Brief II. Es wäre dem Herrn Schelling überhaupt zu rathen, seiner ersten Schriften sich wieder zu besinnen. So heißt es z. B. in der Schrift über das Ich als Prinzip der Philosophie: „Man nehme z. B. an, daß Gott, insofern er als Objekt bestimmt ist, Realgrund unseres Wesens sei, so fällt er ja, insofern er Objekt ist, selbst in die Sphäre unseres Wissens, kann also für uns nicht der letzte Punkt sein, an dem diese ganze Sphäre hängt." S. 5 l. c. Wir erinnern Herrn Schelling schließlich an das Schlußwort seines oben zitirten Briefes: „Es ist Zeit, der besseren Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine." S. 129 l. c. Wenn es schon anno 1795 Zeit war, wie im Jahre 1841?

Um hier bei Gelegenheit eines fast berüchtigt gewordenen Themas zu gedenken, der Beweise für das Dasein Gottes, so hat Hegel diese theologischen Beweise sämmtlich umgedreht, das heißt verworfen, um sie zu rechtfertigen. Was müssen das für Klienten sein, die der Advokat nicht anders der Verurtheilung entziehen kann, als indem er selbst sie todtschlägt? Hegel interpretirt z. B. den Schluß von der Welt auf Gott in die Gestalt: „Weil das Zufällige nicht ist, ist Gott oder das Absolute." Allein der theologische Beweis heißt umgekehrt: „Weil das Zufällige wahres Sein hat, ist Gott." Gott ist die Garantie für die zufällige Welt. Es versteht sich, daß damit auch das Umgekehrte gesagt ist.

Die Beweise für das Dasein Gottes sind entweder nichts als hohle Tautologien — z. B. der ontologische Beweis heißt nichts als: „was ich mir wirklich (realiter) vorstelle, ist eine wirkliche Vorstellung für mich", das wirkt auf mich, und in diesem Sinne haben alle Götter, sowohl die heidnischen als christlichen, eine reelle Existenz besessen. Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik nichts. Wenn Jemand sich vorstellt, hundert Thaler zu besitzen, wenn diese Vorstellung ihm keine beliebige subjektive ist, wenn er an sie glaubt, so haben ihm die hundert eingebildeten Thaler denselben Werth wie hundert wirkliche. Er wird z. B. Schulden auf seine Einbildung machen, sie wird wirken, wie die ganze Menschheit Schulden auf ihre Götter gemacht hat. Im Gegentheil. Kants Beispiel hätte den ontologischen Beweis bekräftigen können. Wirkliche Thaler haben dieselbe Existenz,

die eingebildete Götter. Hat ein wirklicher Thaler anderswo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen? Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt, und Jeder wird lachen über deine subjektive Vorstellung. Komm mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. Mit Recht. Wer einen Wandergott den alten Griechen gebracht, hätte den Beweis von der Nichtexistenz dieses Gottes gefunden. Denn für die Griechen existirte er nicht. Was ein bestimmtes Land für Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Gott überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört.

Oder die Beweise für das Dasein Gottes sind Nichts als Beweise für das Dasein des wesentlichen menschlichen Selbstbewußtseins, logische Explikationen desselben. Zum Beispiel der ontologische Beweis. Welches Sein ist unmittelbar, indem es gedacht wird? Das Selbstbewußtsein.

In diesem Sinne sind alle Beweise für das Dasein Gottes Beweise für sein Nichtdasein, Widerlegungen aller Vorstellungen von einem Gott. Die wirklichen Beweise müßten umgekehrt lauten: „Weil die Natur schlecht eingerichtet ist, ist Gott." „Weil eine unvernünftige Welt ist, ist Gott." „Weil der Gedanke nicht ist, ist Gott." Was besagt dies aber, als, wem die Welt unvernünftig, wer daher selbst unvernünftig ist, dem ist Gott? Oder die Unvernunft ist das Dasein Gottes.

„Wenn ihr die Idee eines objektiven Gottes voraussetzt, wie könnt ihr von Gesetzen sprechen, die die Vernunft aus sich selbst hervorbringt, da doch Autonomie allein einem absolut freien Wesen zukommen kann?" Schelling l. c. S. 198.

„Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar sind." Derselbe l. c. S. 199.

Anmerkungen.

Das Manuskript der Dissertation besteht aus zehn Heften, deren sechs den Text, vier die Anmerkungen enthalten. Von dem Texte fehlen die beiden letzten Abschnitte des ersten Theils, sowie der ganze Anhang, dagegen sind die Anmerkungen vollständig erhalten. Wie gelegentliche Korrekturen von seiner Hand zeigen, hat Marx die Abschrift sorgfältig auf ihre Genauigkeit geprüft.

Der Text des Anhangs scheint in einem oder ein paar Heften enthalten gewesen zu sein, die verloren gegangen sind; der erste Theil aber bricht in der Mitte eines Heftes ab, worauf noch mehrere weiße Blätter folgen; vielleicht hat sich Marx hier eine Umarbeitung vorbehalten, die dann unterblieben ist. Daß er noch in späterer Zeit an eine Herausgabe der Arbeit gedacht hat, zeigt der flüchtige Entwurf einer neuen Vorrede am Ende des zweiten Theils; was sich von den vielfach durchstrichenen und in einander geschobenen Zeilen entziffern läßt, lautet etwa: „Die Abhandlung, die ich hiemit der Oeffentlichkeit übergebe, ist eine alte Arbeit und sollte erst in der Gesammtdarstellung der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie ihren Platz finden, an deren Ausführung mich politische und philosophische Beschäftigungen ganz andrer Art nicht denken lassen. Es ist erst jetzt die Zeit gekommen, in der man die Systeme der Epikureer, Stoiker und Skeptiker verstehen wird. Es sind die Philosophen des Selbstbewußtseins. Diese Zeilen werden wenigstens klar machen, wie wenig diese Aufgabe bis jetzt gelöst ist.“ Ein Datum trägt die neue Vorrede nicht, doch wird sie wohl in die vierziger Jahre fallen; nach dem Kommunistischen Manifeste hat Marx schwerlich noch an eine Veröffentlichung der Arbeit gedacht, wenigstens nicht an eine unveränderte Veröffentlichung.

Die Spuren der Doktordissertation, von denen Marx in der Vorrede spricht, zeigen sich namentlich in den Anmerkungen, die, eben nach Art solcher Dissertationen, möglichst jeden Satz des Textes mit Zitaten der Urtexte begründen. Nach reiflicher Ueberlegung habe ich mich entschlossen, die Abhandlung selbst genau und vollständig wiederzugeben, wie sich von selbst gebot, die Anmerkungen aber ausfallen zu lassen; den Genuß, urkundlich bestätigt zu sehen, daß der Studiosus Marx seine Autores brav exzerpiret hat, schien mir zu theuer erkauft zu sein mit ein paar Druckbogen voll meistens griechischer Zitate, die höchstens den Fachphilologen unter den Lesern Etwas, und auch diesen nichts Neues sagen.

Ganz ohne Rest ließ sich nun freilich meine Absicht nicht durchführen. Einerseits hat Marx von seinem Prinzip, in der Abhandlung selbst immer

deutsch zu zitiren, einige Ausnahmen gemacht, bei den Zitaten aus Aeschylus und Lukrez wohl wegen der metrischen Form, bei den Zitaten aus Bayle und Leibniz wohl wegen ihrer leichten Verständlichkeit, andererseits finden sich unter seinen Anmerkungen auch einige von sachlicher Bedeutung. Da es bei den Zitaten, die Marx in die Abhandlung aufgenommen hat, ohne sie zu übersetzen, in keiner Weise auf den philologischen Wortlaut ankommt, so habe ich kein Bedenken getragen, sie deutsch wiederzugeben, die aeschyleischen mit einem kleinen Anachronismus nach Donners Uebersetzung; die sachlich bedeutsamen Anmerkungen aber, die sich zufällig alle auf verlorene Theile der Schrift beziehen, habe ich als Bruchstücke dem Text angehängt. So hoffe ich, alle billigen Rücksichten auf den Verfasser wie auf den heutigen Leser vereinigt zu haben.

Ueber die Autoren, die Marx benutzt hat, mich an dieser Stelle weitläufig zu verbreiten, halte ich nicht für nothwendig; jedes historische Kompendium der Philosophie giebt darüber hinlängliche Auskunft. Ohnehin sind Aristoteles, Cicero, Plutarch, Bayle, Leibniz und so weiter allbekannte Namen. Diogenes Laertius schrieb in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts u. Z. ein Werk von zehn Bücher über Leben und Lehre der namhaften Philosophen, worin der Epikureismus besonders ausführlich behandelt wird; die an sich kritiklose und nachlässige Kompilation hat durch den Verlust so vieler Originalwerke eine große Bedeutung gewonnen. Ebenfalls ein Sammelwerk sind die Eklogen und das Florilegium des Stobäus, zwischen 450 und 550 u. Z. Aelter ist die Schrift De placitis philosophorum, über die Lehrmeinungen der Philosophen, die fälschlich dem Plutarch zugeschrieben wird. Sextus Empirikus, ein griechischer Arzt, gehörte zur skeptischen Schule; in seinen beiden erhaltenen Schriften, die zeitlich etwa mit dem Werke des Diogenes Laertius zusammenfallen, bekämpft er theils die dogmatischen Philosophien, theils führt er andere Philosophen als Zeugen für den Skeptizismus an; so hat er viele kostbare Fragmente erhalten, und Hegel nennt ihn die fruchtbarste Quelle für die Geschichte der alten Philosophie. Simplicius, aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, war der gelehrteste und scharfsinnigste unter den griechischen Kommentatoren des Aristoteles. Von Kirchenvätern erwähnt Marx den Clemens Alexandrinus, der, ein heidnischer Philosoph, etwa um das Jahr 200 in reiferem Alter zum Christenthum übertrat, über das er in philosophisch freiem Geiste geschrieben hat, und den um ein Jahrhundert jüngeren Eusebius, den sogenannten „Vater der Kirchengeschichte“; zu den Vätern der christlichen Religion selbst gehörte der römische Stoiker Seneca, der berufene Erzieher Neros. Von Neueren, die Marx erwähnt, gab Brucker von 1742 bis 1744 eine angeblich kritische, aber thatsächlich kompilatorische Geschichte der Philosophie heraus; Ritters Werk über die Geschichte der griechischen Philosophie, dessen unbillig hartes Urtheil über Demokrit vielleicht etwas auf Marx abgefärbt hat, erschien von 1829 ab; Schaubach hatte zur Zeit, wo Marx seine Dissertation verfaßte, einen Aufsatz über Epikurs astronomische

Begriffe in dem von Seebode, John und Klotz herausgegebenen Archiv für Philosophie und Pädagogik veröffentlicht.

Was sich zum ersten Theile der Dissertation erläuternd sagen ließe, glaube ich in meiner Einleitung hinlänglich angedeutet zu haben; hier beschränke ich mich auf einige Bemerkungen zu den einzelnen Kapiteln des zweiten Theils.

Die Deklination des Atoms von der geraden Linie. Bei diesem meist umstrittenen Punkte der epikureischen Naturphilosophie handelt es sich um Folgendes. Demokrit hatte die Nothwendigkeit des Entstehens und Vergehens unzähliger Welten aus dem Wirbel der Atome erklärt und diesen Wirbel so entstehen lassen, daß bei der ewigen Fallbewegung der Atome durch den unendlichen Raum die größeren, weil sie schneller fielen, mit den kleineren zusammenprallten. Hiergegen hatte Aristoteles geltend gemacht, daß wenn es einen leeren Raum geben könnte, was er für unmöglich hielt, alle Körper darin gleich schnell fallen müßten, da der Unterschied in der Schnelligkeit des Falles durch die verschiedene Dichtigkeit des Mediums, wie Luft oder Wasser verursacht werde. Nun sagte Epikur, weil im leeren Raum gar kein Widerstand sei, so müßten alle Körper gleich schnell fallen, aber da die Atome ein wenig von der geraden Linie abwichen, so prallten sie gleichwohl an einander. So entstand die Meinung, Epikur habe die Abweichung der Atome von der geraden Linie erfunden, um so zu sagen zwei Fliegen mit derselben Klappe zu schlagen, um den Zusammenstoß der Atome besser zu begründen als Demokrit, und die Atome zugleich unabhängig von der mechanischen Nothwendigkeit zu machen. Dieser unter Anderen von Cicero und Bayle vertretenen Ansicht entgegnet nun Marx: so äußerlich und zusammenhangslos habe sich Epikur die Sache nicht gedacht; träfen sich die Atome nicht ohne Deklination, so sei Demokrits Determinismus, der auf dem Zusammenstoß der Atome beruhe, von selbst beseitigt, ohne daß Epikur ihn noch durch die Erfindung der Deklination hätte beseitigen brauchen; umgekehrt wenn die Atome sich ohne Deklination träfen, so hätte Epikur nicht nöthig gehabt, nach einem Grunde ihres Zusammenstoßes zu suchen. Vielmehr ergebe sich die Deklination des Atoms aus dem Prinzip Epikurs, den Begriff des Atoms zu verwirklichen, sich beide Seiten dieses Begriffs zu verobjektiviren, das Atom einerseits als materielle Existenz und andererseits als formelles Wesen, als isolirtes Individuum, als abstrakt-einzelnes Selbstbewußtsein. Der Widerspruch, in den Epikur wirklich verfalle, sei der Widerspruch zwischen Form und Materie, zwischen Wesen und Existenz des Atoms, der seine ganze Naturphilosophie durchwalte, und da er diesen Widerspruch sehr wohl fühle, so suche er die Deklination möglichst unsinnlich darzustellen.

Marx stützt diese Auffassung hauptsächlich auf Lukrez, aus dessen Gedicht deshalb die entscheidenden Stellen nach Knebels Uebersetzung mitgetheilt werden mögen:

Noch verlang' ich, mein Memmius, dir zur Erkenntniß zu bringen,
Daß die Körper des Stoffs, da sie senkrecht fallen im Leeren,
Durch ihr eignes Gewicht in nicht zu bestimmenden Zeiten,
Noch am bestimmten Ort, von der Bahn abtreiben ein wenig,
Wenig, so viel du nur magst die mindeste Aenderung heißen.
Fände dieses nicht statt, so fielen die Körper gerade,
Wie die Tropfen des Regens herab, durch Tiefen des Leeren.
Anstoß würde nicht sein, Nichts würd' auch treffen zusammen,
Und so hätte Natur Nichts bilden können und schaffen.
— — — — — — — — — — — — — —
Alles muß sich daher, ob bei ungleichem Gewichte,
Abwärts treiben mit nämlicher Eil' im ruhigen Leeren.
Nie kann also das Schwere herab aufs Leichtere stürzen,
Noch erzeugen den Stoß, der aller Erscheinungen Grund wird.
Und so müssen durchaus sich ein Weniges beugen die Stoffe.
Aber das Mindeste nur, denn niemals geben wir eine
Schräge Bewegung zu; die Erfahrung streitet dagegen.
Zeigt ja der Augenschein, kein Körper stürzend von Oben
Könne sich schräg hinab durch eigene Schwere bewegen.
Aber ob solcher durchaus vom geraden Wege nicht etwas
Abweicht, könnte das wohl die Schärfe des Auges bemerken?
Ferner wenn alle Bewegung genau an einander geknüpft ist,
Also daß stets ein Glied bestimmt erregte das andere,
Wenn nicht läge der Grund, der auf Abweichungen hinzielt,
Schon in den ersten Keimen des Stoffs, zu zerreißen des Schicksals
Bande, damit nicht ewig sich Folg' ankettet an Folge,
Woher ließe sich dann der freie Wille gedenken?
Dieser dem Schicksal entrissene Wille der lebenden Wesen,
Durch den Jegliches geht, wohin es die eigene Lust führt.
Auch wir beugen die Richtung, in unbestimmetem Zeitlauf
Und an unbestimmetem Ort, nach eigener Willkür,
Denn wer zweifelte noch, daß unsrer Bewegungen jede
Erst im Willen entsteht, von da in die Glieder sich fortpflanzt!

Lukrez erläutert diesen Satz an dem Beispiele der Rosse, die kaum die Oeffnung der Schranken erwarten können, um sich in die Rennbahn zu stürzen. Freilich könnten überragende Kräfte den Menschen wider seinen Willen fortreißen, aber am Ende siege dann wieder der Wille.

Daraus magst du ersehn, obgleich die äußere Kraft oft
Viele treibt und zwingt, auch wider den eigenen Willen,
Ja mit Gewalt sie reißet, daß dennoch in unserer Brust selbst
Etwas noch sei, das sich könn' entgegen ihr setzen und streiten,
Und auf dessen Geheiß die angehäufeten Stoffe
Müssen Gehorsam leisten in allen Gelenken und Gliedern,
Daß sie den Fortschuß hemmen, sich wieder in Ruhe zurückziehn.
Eben dasselbe mußt du demnach erkennen im Grundstoff,
Daß noch ein Anderes sei, das außer dem Stoß und der Schwere
Ihn in Bewegung setz' und ertheile dies innre Vermögen,
Weil aus Nichts Nichts wird, wie bereits die Erfahrung es lehret.

Eigene Schwere verhindert, daß äußere Wirkung des Stoßes
Alles allein nicht vermag. Daß aber im Innern der Geist selbst
Nicht nothwendig bestimmt zu jeder der Handlungen werde,
Gleichsam gefesselt sei, Jedwedes zu dulden und leiden,
Dieses bewirkt allein die geringe Beugung des Stoffes
Am verschiedenen Ort und in nicht zu bestimmenden Zeiten.

So weit Lukrez. Die Schwäche seiner Argumentation tritt gerade durch sein heißes Bemühen, diese Schwäche zu verdecken, um so schärfer hervor: die Körper sollen senkrecht im leeren Raume fallen, und sie sollen doch wieder nicht senkrecht fallen. Aber philosophische Konsequenz ist wirklich in dieser physikalischen Inkonsequenz, und Marx hebt treffend hervor, daß durch die ganze epikureische Philosophie jenes Gesetz des Ausweichens gehe, das sich in der Deklination des Atoms ausdrücke. Namentlich was er über die Götter Epikurs sagt, die mit der Gottlosigkeit dieses Philosophen in scheinbar so schroffem Widerspruche stehen, ist so richtig wie schön ausgeführt; diese Götter haben einen ästhetischen und keinen religiösen Ursprung.

Die sozusagen unsinnliche Deklination führt zur Repulsion, zum abprallenden Zusammenstoße der Atome, worin sich der Begriff des Atoms verwirklicht: die Repulsion ist die erste Form des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins und ruft zugleich jene Wirbelbewegung hervor, aus der die Welten entstehen. Den Schlußsatz dieses Kapitels, wonach Epikur auch konkretere Formen der Repulsion angewandt habe, im Politischen den Vertrag, im Sozialen die Freundschaft, hat Marx eigenhändig hinzugefügt; anscheinend mit der Absicht, ihn noch näher zu begründen, worauf eine rubrizirte, aber nicht ausgefüllte Anmerkung hindeutet. Zeller sagt über diesen Punkt: „Als die höchste Form des menschlichen Gemeinlebens betrachtet Epikur die Freundschaft, und auch dies ist bezeichnend für ein System, welches von der atomistischen Betrachtung des Individuums ausgeht; ein solches wird folgerichtig auf die frei gewählte, nach der Individualität und der individuellen Neigung gebildete Vereinigung mit Anderen größeren Werth legen, als auf diejenige, worin sich der Mensch vor aller Welt als Glied eines natürlichen oder geschichtlich gewordenen Ganzen gesetzt und bestimmt findet.“ So auch wird Marx die „konkreteren Formen der Repulsion“ aufgefaßt haben; es liegt auf der Hand, daß was in dieser Beziehung von der Freundschaft, in gleicher Weise vom Vertrage gilt.

Die Qualitäten des Atoms. Nach Demokrit sind die Atome ungeworden, unvergänglich, ihrer Substanz nach gleichartig; um aber die Verschiedenheit der Dinge zu erklären, die aus den Atomen entstehen, gab Demokrit ihnen die Eigenschaften der Gestalt und der Größe. Hierin sah Hegel schon eine „Inkonsequenz“, doch fügte er hinzu, für Demokrit handle es sich um äußere Beziehungen und gleichgiltige Bestimmungen, das heißt unwesentliche Verhältnisse, welche nicht die Natur des Dinges an sich selbst beträfen und seine immanente Bestimmtheit, sondern deren Einheit nur in

einem Andern sei. Hegel bezog sich bereits auf die Stelle des Aristoteles, an deren Hand Marx ausführt, daß es dem Demokrit bei den Eigenschaften, die er den Atomen beilege, nur auf hypothetische Bestimmungen für die Erklärung der Erscheinungswelt angekommen sei. Epikur aber, dem es auf den Begriff des Atoms ankommt, mußte den Widerspruch tiefer fassen. Um die mannigfaltige Erscheinungswelt hervorzurufen, müssen die Atome sich durch Eigenschaften unterscheiden, aber das Atom als abstrakte Einzelheit ist sich selbst gleich und kann keine Eigenschaften besitzen. Epikur hilft sich nun so, daß er Gestalt und Größe dem Atom als Eigenschaften beilegt, die ihm als „Ding an sich" zukommen, gleichwohl aber im Prinzip wieder Gestalt und Größe negirt, indem er den Atomen nur einige Größen- und Gestaltenwechsel zuerkennt.

Verwickelter steht es um die Schwere der Atome. Die Alten kannten das Gravitationsgesetz nicht, und so sagt Zeller über diesen Punkt: „Es steht außer Zweifel, daß nicht erst Epikur, sondern schon Demokrit und Leukipp den Atomen Schwere beilegten und ihr Gewicht ihrer Größe proportional setzten, wie dies ja auch alle Voraussetzungen ihrer Theorie verlangten. Unter der Schwere hat aber Niemand im Alterthum etwas Anderes verstanden, als diejenigen Eigenschaften der Körper, vermöge deren sie sich nach Unten bewegen, wenn ihnen dies nicht durch ein äußeres Hinderniß verwehrt wird." In der That, wenn Marx sagt, die Schwere der Atome habe sich für Demokrit von selbst verstanden, weil alles Körperliche schwer sei, so hat Demokrit doch auch schon die Schwere als verschiedenes Gewicht aufgefaßt, da nach seiner Theorie die größeren Atome schneller fallen, als die kleineren. Die richtige und äußerlich vollkommen mit der modernen Physik übereinstimmende Auffassung Epikurs, wonach die Atome, ob auch ungleich an Gewicht, im leeren Raum gleich schnell fallen, leiten Albert Lange und Andere von Aristoteles ab, den Marx in diesem Zusammenhange nicht erwähnt. Vielmehr entwickelt er aus dem Gedankengange der epikureischen Naturphilosophie, daß die Bestimmung des Gewichts fortfallen müsse, wo die Atome nur in Beziehung auf den leeren Raum gedacht würden, während ihnen die Schwere als verschiedenes Gewicht zukomme bei der Repulsion und den Kompositionen, die aus der Repulsion hervorgehen.

Es liegt hier ein ähnlicher Fall vor, wie bei der heraklitischen Weltverbrennung. Es ist möglich, daß Epikur seine Ansicht von dem gleich schnellen Fall ungleich schwerer Körper aus Aristoteles entnommen hat, aber dann hat Marx aus dem epikureischen Grundprinzip klarere Schlüsse zu ziehen verstanden, als Epikur selbst.

Ατομοι αρχαι und *ατομα στοιχεια.* Auch in diesem Kapitel hat Marx die epikureische Naturphilosophie vermuthlich schärfer durchdacht, als ihr Urheber. Er selbst giebt zu, daß Epikur oder doch dessen Lieblingsschüler Metrodor zwischen den Atomen als *αρχαι* und *στοιχεια* unterschieden haben könne, aber er schreibt diese Unterscheidung der subjektiven

Weise des atomistischen Bewußtseins zu, das dem Epikur eigen gewesen sei. Auf die Polemik gegen Schaubach braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Es ist klar, daß die epikureische Naturphilosophie vollständig in der Luft hängen würde, wenn sie zwei verschiedene Arten von Atomen voraussetzte. Epikur ringt mit dem Widerspruche seiner Philosophie, wenn er zwischen dem Atom als *αρχη*, als formalem Prinzip des Selbstbewußtseins, und dem Atom als *στοιχειον*, als materiellem Substrat der Erscheinungswelt, unterscheidet, aber der Widerspruch entsteht eben daraus, daß ihm dasselbe Atom beides soll; gäbe er zwei besondere Arten von Atomen zu, so hätte er zwar den Widerspruch beseitigt, aber mit ihm auch seine ganze Philosophie.

Die Zeit. Für Epikurs Naturauffassung ist die sinnliche Wahrnehmung das einzige Kriterium der Wahrheit; die Sonne ist ihm zwei Fuß groß, weil sie dem menschlichen Auge so groß zu sein scheint. In diesem physikalischen Unsinn den philosophischen Sinn zu entdecken, ist die Aufgabe dieses Kapitels. Marx findet ihn in der Lehre Epikurs von der Zeit als der absoluten Form der Erscheinung. Die Zeit ist für Epikur der ewige Wechsel der Erscheinungswelt, so wie es Lukrez in den Versen ausspricht:

> So auch bestehet die Zeit für sich nicht; erst aus den Dingen
> Selber ergiebt der Begriff sich von dem, was früher geschehen,
> Was jetzt eben geschieht und was in der Folge geschehn wird.
> Noch hat Keiner die Zeit als Was für sich selber empfunden,
> Von der Bewegung der Dinge getrennt, in friedlicher Ruhe.

Die Zeit ist die Bewegung der Dinge, die mit den menschlichen Sinnen wahrgenommen wird; von ihr ist nichts Anderes auszusagen, als daß sie nach der Enargie, nach der Augenscheinlichkeit zu bestimmen ist; die Sinnlichkeit des Menschen ist die verkörperte Zeit.

Abermals ergiebt sich die Auffassung Epikurs aus dem Widerspruch zwischen Form und Materie. Kann das Fundament der konkreten Natur, das Atom, nur mit der Vernunft aufgefaßt werden, so die konkrete Natur selbst nur mit den menschlichen Sinnen, in denen sich die Naturprozesse entzünden und zum Lichte der Erscheinung drängen. Die Zeit scheidet und verbindet zugleich die Welt des Wesens und die Welt der Erscheinung; von jener ausgeschlossen, wird sie dieser zur absoluten Form, allein sie ist, wie Marx mit einem prächtigen Vergleiche sagt, das Feuer des Wesens, das die Erscheinung ewig verzehrt und ihr den Stempel der Abhängigkeit und Wesenlosigkeit aufdrückt. Ist somit die sinnliche Wahrnehmung als verkörperte Zeit das einzige Kriterium der Erscheinungswelt, so verzehrt sie zugleich diese Welt, drückt ihr den Stempel der Abhängigkeit und Wesenlosigkeit auf, hebt mit einem Worte den Widerspruch zwischen Erscheinung und Wesen nicht auf, sondern treibt ihn zu jener grenzenlos-willkürlichen Erklärung der physischen Phänomene, die der epikureischen Naturphilosophie so vielen Spott zugezogen hat.

Die Meteore. Alle Widersprüche der epikureischen Naturphilosophie lösen sich in den Himmelskörpern auf, aber an ihrer allgemeinen und ewigen Existenz scheitert das Prinzip des abstrakt-einzelnen Selbstbewußtseins. So wirft es alle Vermummungen von sich, und als größter griechischer Aufklärer kämpft Epikur gegen die Religion, die mit dräuendem Blick aus den Höhen des Himmels die sterblichen Menschen schreckt. Es ist dieser Aufklärer, an dem der junge Marx ein so tiefes Interesse genommen hat. Was er übrigens von dem Himmelskultus der griechischen Philosophen sagt, führte Ludwig Feuerbach gleich darauf in seinem Wesen des Christenthums ebenso aus; auch Feuerbach berief sich auf das Wort des Anaxagoras, wonach der Mensch zur Anschauung der Sonne, des Mondes und des Himmels geboren sei.

Von den drei Anmerkungen, die ich dem Text als „Bruchstücke" angehängt habe, beziehen sich die beiden ersten auf den vierten Abschnitt des ersten Theils. In welchem näheren Zusammenhange, läßt sich nicht mehr erkennen, doch sind sie für sich verständlich genug. Die erste geißelt das „moralische Schwärmereivergnügen" in der Geschichtsschreibung an einem schlagenden Beispiel, während die zweite den Zersetzungsprozeß der Hegelschen Philosophie anschaulich schildert, wenn auch nur erst nach seiner formalen Seite hin; Marx sieht noch nicht die materiellen Triebkräfte dieses Prozesses, sondern führt ihn auf ein psychologisches Gesetz zurück, wonach der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie werde. Was er über die „Menge untergeordneter, quengelnder, individualitätsloser Gestaltungen" sagt, zielt auf philosophische Systeme, die damals neben und unter der Hegelschen Philosophie wucherten, auf die untergeordneten Schulen Herbarts oder Krauses, auf Philosophen, wie den jüngeren Fichte in Bonn, mit dem Freund Bauer zu schaffen hatte, Braniß in Breslau, Fischer in Tübingen, die der Methode nach Hegelianer waren, aber doch an der Hegelschen Philosophie herumquengelten, um den Ruhm selbständiger Originalphilosophen zu genießen, oder auf individualitätslose Nachbeter des Aristoteles, wie Trendelenburg in Berlin, mit dem Marx nach den Briefen Bauers und Köppens gründlich abrechnen wollte. An Trendelenburgs Adresse sind denn auch hauptsächlich die drastischen Vergleiche gerichtet, womit Marx die „Haar-, Nägel-, Zehen- und Exkrementenphilosophen" beleuchtet. Er bewährte darin einen scharfen Blick, denn Trendelenburg gewann einen verhängnißvollen Einfluß auf das preußische Universitätswesen und predigte noch zwanzig Jahre später in seinem „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik" den Kreuzzug gegen die Revolution mit einem Fanatismus, um den der beschränkteste ostelbische Junker diesen Aristoteliker hätte beneiden können.

Die dritte Anmerkung bezieht sich auf den Anhang der Dissertation, von dem leider Nichts erhalten ist. Sie ist von Marx selbst geschrieben; ihr scharfer Vorstoß gegen den bekehrten Schelling, und was sie über die Beweise für das Dasein Gottes sagt, zeigt hinlänglich, wie weit Marx

davon entfernt war, seinem philosophischen Gewissen irgend ein Ausweichen vor den herrschenden Strömungen zuzumuthen. Dagegen urtheilt er unbillig, wenn er meint, Kant habe den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes eher bekräftigen als widerlegen können. Was er mit Recht gegen Kant geltend macht, ist jenes Prinzip der historischen Entwicklung, das die Herrschaft Molochs und des delphischen Apollo zu verstehen weiß, auch wenn es nie einen Moloch und nie einen delphischen Apollo gegeben hat, ist jener gewaltige Fortschritt Hegels über Kant, der alles Zurückmarschiren auf Kant zu einer so hoffnungslosen Sache macht. Allein so viel gründlicher Marx den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes zu widerlegen weiß, so sehr unterschätzt er doch die Beweisführung Kants.

Der ontologische Beweis folgert aus dem Begriff eines höchsten Wesens dessen Existenz, da, wenn diese nicht vorhanden wäre, sich ein noch höheres Wesen denken ließe. Hiegegen hatte Kant eingewandt: das Sein ist kein reales Prädikat, kein Begriff von irgend etwas, das zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne; es ist blos das Gesetztsein eines Dinges mit allen seinen Prädikaten. Hundert wirkliche Thaler enthalten im Begriffe nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche Thaler. In meinem Vermögensstande ist bei hundert wirklichen Thalern mehr als bei hundert möglichen Thalern, aber dieses Sein außerhalb des Begriffs vermehrt die gedachten hundert Thaler nicht im Geringsten; somit kann man sich auch ein höchstes Wesen denken, ohne daß es zu sein braucht. Demgemäß schloß Kant, es sei etwas durchaus Unnatürliches und eine bloße Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes ausklauben zu wollen; an dem berühmten ontologischen Beweise sei Hopfen und Malz verloren.

Diese Darlegung Kants ist nun gewiß ganz unzureichend, um die Herrschaft der Götter in der Geschichte zu erklären, aber für das „Land der Vernunft", von dem Marx spricht, ist sie ebenso gewiß gültig. Es liegt auf der Hand, daß ihre Beweiskraft um Nichts gemindert sein würde, wenn Kant statt der hundert Thaler etwa hundert Aepfel oder hundert Zahnstocher als Beispiel gewählt hätte. Marx aber heftet sich an die spezifische Funktion des Geldes, an die Kant gar nicht gedacht hatte und auch gar nicht zu denken brauchte, und fragt mit einem unzulässigen Seitensprunge: „Hat ein wirklicher Thaler anderswo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen? Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest." Dabei verfällt Marx obendrein in einen Fehler, den er später an Lassalle verbessert hat. Lassalle führt in seinem Werk über Heraklit aus, daß das Geld, als unwirkliche Gedankenabstraktion des Werths, gar keine Wirklichkeit an sich selbst zu haben, das heißt, aus keinem werthvollen Stoffe zu bestehen brauche, sondern ebenso gut Papiergeld sein könne und gerade dann seinem Begriff

am entsprechendsten sei. Hiezu machte Marx die Anmerkung, daß Lassalle das Geld unrichtig als bloßes Werthzeichen auffasse, aber dieselbe Kritik trifft seine Polemik gegen Kant, soweit sie Kants Einwände gegen den ontologischen Beweis nicht blos vertiefen, sondern als an sich anfechtbar darstellen will. Mit seiner eigenen Widerlegung des ontologischen Beweises greift Marx wieder einem Satze Feuerbachs vor, der im Wesen des Christenthums schreibt: „Die verschiedenen Beweise [für das Dasein Gottes] sind nichts Anderes als verschiedene, höchst interessante Selbstbejahungsformen des menschlichen Wesens."

Es mag schließlich noch erwähnt sein, daß sich unter den wenigen Anmerkungen zum Anhange der Dissertation, die sonst nur Belegstellen aus Plutarch enthalten, auch ein Zitat aus Holbachs System der Natur befindet. Es heißt darin, daß die Idee der Götter immer mit der Idee des Schreckens verknüpft gewesen sei; gründe man die Moral auf den wenig moralischen Charakter eines launenhaften Gottes, so könne der Mensch niemals wissen, woran er sich zu halten habe, in seinen Pflichten gegen Gott oder sich selbst oder seinen Nächsten. „Nichts war also gefährlicher, als ihn zu überreden, daß es ein der Natur überlegenes Wesen gebe, vor dem die Vernunft zu schweigen und dem man, um glücklich zu sein, hienieden Alles zu opfern habe." Offenbar hat sich Marx auf diese Sätze in zustimmendem Sinne berufen, doch läßt sich daraus natürlich noch nichts schließen auf seine damalige Stellung zum französischen Materialismus überhaupt.

II

Aus den Anekdotis

zur

neuesten deutschen Philosophie und Publizistik

Einleitung.

Im März 1841 hatte Karl Marx seine Doktordissertation vollendet, durch die er sich an der philosophischen Befreiung des deutschen Geistes zu betheiligen gedachte; im März 1843 war es für ihn auf deutschem Boden vorbei mit jeder Arbeit, die auf die Befreiung der Nation abzielte.

Er war noch im Jahre 1841 nach Bonn übergesiedelt, um hier durch das Schicksal seines Freundes Bruno Bauer zu erfahren, daß die Freiheit des Philosophirens in deutschen Landen beseitigt sei. Zugleich aber eröffnete sich ihm oder schien sich ihm die Möglichkeit eines fruchtbareren Kampfes zu eröffnen, auf einem Gebiete, auf das die geistige Entwicklung der jungen Hegelianer ohnehin drängte.

Mit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms IV. und der orientalischen Krisis, die gleich darauf einen europäischen Krieg zu entzünden drohte, hatte die in den dreißiger Jahren gesammelte Kraft der jungen Bourgeoisie einen kräftigen Anstoß zum öffentlichen Hervortreten erhalten. Sie beanspruchte von dem neuen Könige politische Rechte, in erster Reihe freie Bewegung für die Propaganda ihrer Interessen in Parlament und Presse. Dem Könige waren diese Forderungen in tiefster Seele verhaßt, da er an seinem Theil in romantischen Träumen schwelgte, die auf eine feudal-mittelalterliche Organisation des Staats hinausliefen, aber einen Berührungspunkt hatte er doch mit der bürgerlichen Opposition: die gründliche Abneigung gegen das langweilige und unfähige Büreaukratenregiment, das unter seinem Vater geherrscht hatte. Bei aller Romantik war der König ein zu gescheidter Kopf, um nicht zu erkennen, daß in dieser trostlosen Weise nicht fortgewirthschaftet werden könne, und die herrschende Unklarheit in politischen Dingen war immer noch groß genug, um eine Weile zu verdecken, daß sich König und Bourgeoisie unter der „Fortbildung der ständischen Institutionen“ und der „anständigen Preßfreiheit“, die beide Theile verlangten, außerordentlich verschiedene Dinge vorstellten. Man drängte und stieß sich

eine Zeit lang, bis der König einen Pyrrhussieg davontrug; die Bourgeoisie vermochte nicht, seinen Willen ihren Forderungen zu unterwerfen, aber seine romantischen Träume zerstoben auf die Dauer an der nüchternen Wirklichkeit; so blieb es bei der langweiligen und trostlosen Büreaukratenwirthschaft, die schließlich sogar dem deutschen Philister die Nothwendigkeit einer gewaltsamen Revolution einzupauken verstand.

An jenem Vorwärtsdrängen der bürgerlichen Klasse nun hat Karl Marx einen entscheidenden Antheil gehabt. Aufklärend und aufrüttelnd vertrat er die Forderung der Preßfreiheit und der Volksvertretung, mit einer Beredtsamkeit, die bis dahin in der politischen Literatur Deutschlands unerhört war, so scharf und tief in den Gedanken, wie glänzend in der Form. Man erkennt die Bedeutung dieser Arbeiten, wenn man einen Blick darauf wirft, wie es damals um Parlament und Presse im preußischen Staate stand.

1. Die preussischen Provinziallandtage.

Nach dem Siege der europäischen Reaktion über den Erben der französischen Revolution war den Völkern, die diesen Sieg erfochten hatten, in der bekannten übeln Weise mitgespielt worden, am übelsten aber der deutschen Nation von ihren drei Dutzend Fürsten. Die deutsche Bundesakte verhieß zwar in ihrem Artikel 13 landständische Verfassungen und in ihrem Artikel 18 gleichförmige Verfügungen über Preßfreiheit, aber diese Verheißungen hatten nicht einmal so viel Werth, wie das Papier, worauf sie gedruckt waren; bereits im Jahre 1819 verfügten die Karlsbader Beschlüsse die Zensur, statt der versprochenen Preßfreiheit.

Der Artikel 13 der Bundesakte wurde nun allerdings nicht ebenso ungenirt beseitigt, wie der Artikel 18, aber nur deshalb nicht, weil die Frage der landständischen Verfassungen ihren besonderen Haken hatte. Treitschke sagt mit Recht in seiner Deutschen Geschichte, daß die Kabinette der süddeutschen Mittelstaaten sich in den Wirren des Wiener Kongresses „aus den gemeinsten Beweggründen, aus Souveränetätsdünkel und partikularistischer Angst vor der Einmischung der Bundesgewalt“ zum Repräsentativsystem bequemt hätten: in der That suchten die Fürsten dieser Staaten durch die schleunige Verleihung von Verfassungen ihre wackeligen Throne fester zu begründen, mit dem sinnreichen Vorbehalt, ihre liberalen Kammern gegen den reaktionären Bundestag, wie den reaktionären Bundestag gegen ihre liberalen Kammern auszuspielen; der süddeutsche Konstitutionalismus war denn auch darnach, und es ist bekannt

genug, was seine Helden in der revolutionären Bewegung von 1848 gesündigt haben.

Allein Treitschke hätte hinzufügen sollen, daß der preußische König sein Verfassungsversprechen vom 22. Mai 1815, das sich mit seinen vagen Redensarten ohnehin sehr unvortheilhaft von den süddeutschen Verfassungen unterschied, aus keineswegs ehrwürdigeren Motiven gab. Theils durfte er sich von den napoleonischen Königen nicht allzu sehr überflügeln lassen, theils mußte die Begeisterung mit Gott für König und Vaterland, die durch die jammervollen Verhandlungen des Wiener Kongresses sehr ernüchtert worden war, von Neuem aufgefrischt werden, zumal da man nicht voraussehen konnte, daß der Kampf gegen den aus Elba heimgekehrten Napoleon ein so schnelles Ende nehmen würde; theils und vor Allem bedurfte der finanzielle und moralische Kredit des preußischen Staats, der nunmehr eine Masse sehr widerhaariger Länderbrocken verdauen sollte, einer entschiedenen Hebung. Dieser unabweisbaren Nothwendigkeit war es zu danken, daß die preußische Regierung, kaum ein Vierteljahr nachdem sie die Preßfreiheit abgewürgt hatte, die Forderung einer parlamentarischen Volksvertretung an einen unzerreißbaren Anker kettete. In der vom 17. Januar 1820 datirten Verordnung wegen der künftigen Behandlung des gesammten Staatsschuldenwesens erklärte Friedrich Wilhelm III. den Staatsschuldenetat auf immer für geschlossen und verpflichtete sich den Staatsgläubigern, neue Darlehen „nur mit Zuziehung und unter Mitgarantie der künftigen reichsständigen Versammlung“ aufzunehmen. Die für das arme Land enorme Schuldenlast von 217 Millionen Thaler und der miserable Kurs der preußischen Staatsschuldscheine, die an den deutschen Börsen mit 66 notirt wurden, bändigten den souveränen Trutz.

So konnte das Verfassungsversprechen des Königs nicht einfach wie ein Fidibus zerrissen werden, und es kam jetzt nur noch darauf an, aus der Vernunft einen Unsinn, und aus der Wohlthat eine Plage zu machen, eine Aufgabe, in deren Lösung der preußische Staat von jeher eine unübertreffliche Meisterschaft bewiesen hat. In der That waren die süddeutschen Kammern wahre Muster des modernen Parlamentarismus, verglichen mit den acht preußischen Provinziallandtagen, die in den Jahren 1823 und 1824 eingerichtet wurden. Es stand vollständig in dem Belieben der Regierung, sie einzuberufen oder nicht einzuberufen, und im Fall ihrer Einberufung die Dauer der Tagungen zu bestimmen. Die Landtage verhandelten bei verschlossenen Thüren unter Leitung eines von der Regierung ernannten Landtagsmarschalls, der jede unliebsame Erörterung zu verhindern befugt war; sie hatten nur berathende Stimmen über die Vorschläge, die ihnen die Regierung zu machen für gut befand, daneben das

Recht der Bitte und Beschwerde, aber ein Recht zu beschließen nur für die „kommunalen" Angelegenheiten ihrer Provinz, für den Kleinkram der Provinzialverwaltung, für die Errichtung von Armen-, Korrektions-, Zuchthäusern, von Irren- und Taubstummenanstalten und dergleichen mehr.

Auf der Höhe ihrer Befugnisse stand ihre Zusammensetzung. Grundbesitz war die unerläßliche Bedingung für die Mitgliedschaft, und zwar sollte der ritterschaftliche Grundbesitz die Hälfte, der städtische ein Drittel und der bäuerliche ein Sechstel aller Mitglieder stellen. In seiner ganzen Herrlichkeit ließ sich dies erbauliche Prinzip freilich nur für die rückständigsten Provinzen, für Brandenburg und Pommern durchführen; sonst mußte selbst das vormärzliche Preußen, namentlich für die westlichen Provinzen, dem modernen Geist einige Konzessionen machen. Immer aber blieb es dabei, daß die Ritterschaft mehr als ein Drittel aller Stimmen besaß, so daß, da die Beschlüsse mit Zweidrittelmehrheit gefaßt werden mußten, Nichts gegen ihren Willen geschehen konnte. Besonders sorgsam waren diese Landtage vor jedem Eindringen bürgerlicher Intelligenz geschützt; der städtische Grundbesitz mußte zehn Jahre in derselben Hand sein, ehe er wählbar machte, und wenn die Wahl auf einen städtischen Beamten fiel, konnte die Regierung sie kassiren. Von den 584 Stimmen der acht Landtage kamen 278 auf die Standesherren und Ritter, 182 auf die Städte 124 auf die Bauern.

Wilhelm v. Humboldt hatte diesen Körperschaften, schon als sie geschaffen wurden, die vollkommenste Nichtigkeit vorhergesagt, und als sie unter dem alten König fünfmal in siebenzehn Jahren getagt hatten, schrieb Johann Jacoby: „Kaum wird man ein Institut auffinden können, das eine geringere Popularität zu beklagen hat, das von dem gesunden Volksverstande als eine unnützere Last betrachtet wird, als die Provinzialstände. Gern wird man uns der Mühe überheben, aus den bisherigen Landtagsabschieden den Nachweis zu führen, daß unter allen dort erledigten Gegenständen sich auch nicht ein einziger von allgemeinem Interesse befindet, daß kein nur einigermaßen erheblicher Mißbrauch abgestellt, keiner Beamtenwillkür entgegengetreten, daß die ganze Wirksamkeit zahlreicher Sessionen sich auf Errichtung von Zucht- und Korrektionshäusern, von Taubstummen-, Irren- und Feuerversicherungsanstalten, auf Gesetze über neue Straßen, Wagengeleise, Hundesteuer und dergleichen mehr beschränkt hat; Gegenstände, die, großentheils von der Regierung selbst proponirt, auch ebenso gut mit Zuziehung einiger Sachverständiger durch die gewöhnlichen Provinzialbehörden hätten vermittelt werden können." Kläglicher als in diesen Landtagen hat sich das Repräsentativsystem des 19. Jahrhunderts niemals dargestellt, und gleichwohl scheute sie der vormärzliche Despotismus in all

seinen unheimlichen Aengsten; seitdem im Jahre 1837 die Bischofswirren in Köln und Posen ausgebrochen waren, wurden die Provinziallandtage nicht mehr einberufen.

So mußte die Frage wieder auftauchen, als Friedrich Wilhelm IV. den Thron bestieg, und das neu erwachte Leben der bürgerlichen Klassen fordernd an ihn herantrat. Die ostpreußischen Stände, zur Huldigung nach Königsberg berufen und gemäß der altherkömmlichen Formel befragt, ob sie eine Bestätigung ihrer Privilegien beantragten, verzichteten auf die „in veralteten Formen sich schwer bewegende Vertretung einzelner und bevorrechteter Stände“ und baten um eine „Vertretung des gesammten preußischen Landes“, um die Einlösung des königlichen Versprechens vom 22. Mai 1815. Ehrfurchtsvoll, wie die Bitte vorgetragen wurde, fand sie beim Könige keine ungünstige Aufnahme. Das Versprechen seines Vaters verhieß nicht mehr als eine berathende, aus den Provinzialständen gewählte Landesrepräsentation, deren Zusammensetzung ganz in der Hand des Königs lag, so wie eine schriftliche Verfassungsurkunde, deren Form und Inhalt der König gleichfalls aus eigener Machtvollkommenheit feststellen konnte. Friedrich Wilhelm IV. spielte damals schon mit dem Gedanken, den er später wirklich ausgeführt hat, die acht Provinziallandtage zu einem Vereinigten Landtage zusammenzuschließen, zu einer feudal-ständischen Körperschaft, wie sie seiner romantischen Phantasie entsprach.

Allein was ihn sehr bald kopfscheu machte, war wieder die Angst des vormärzlichen Despotismus vor jeder Art Volksbewegung. So wie das erwachende Selbstbewußtsein der bürgerlichen Klassen die Verordnung vom 22. Mai 1815 auslegte, sah sie darin ein Unterpfand „bürgerlicher Freiheit“, von der in ihrer Begründung auch wirklich gesprochen worden war, die Verheißung einer alle Klassen gleichmäßig umfassenden Volksvertretung, und die Sorge lag nahe genug, daß ein allgemeiner Landtag, selbst wenn er zunächst in feudal-ständischen Formen zusammenträte, bald eine für die Krone verhängnißvolle Macht gewinnen könne. Um dies zweischneidige Experiment zu versuchen, drängte die Finanznoth noch lange nicht scharf genug, und der König beeilte sich, als er nach Berlin zurückgekehrt war und wieder unter dem Einflusse der märkischen Ultras stand, seine freundliche Aufnahme der von dem preußischen Huldigungslandtage gestellten Bitte dahin zu erläutern, daß er durchaus nicht daran denke, das Versprechen seines Vaters auszuführen.

Immerhin aber drängte die Finanznoth schon; die knauserige Wirthschaft Friedrich Wilhelms III., die dem prachtliebenden Nachfolger an und für sich zuwider war, konnte auch aus besseren Gründen nicht aufrecht erhalten werden; die gesteigerten Verkehrsbedürfnisse und namentlich der nicht mehr

aufzuschiebende Eisenbahnbau forderten neue Anleihen, und zu alledem entsprang es auch den romantischen Herzensbedürfnissen des Königs, die allzu ruppig gewordenen Provinziallandtage ein wenig aufzufrischen. So berief er sie denn allesammt im Frühjahr 1841 ein, mit einer gewissen Erweiterung ihrer Rechte; der König verpflichtete sich, sie alle zwei Jahre zu versammeln; er gestattete ihnen, ihre Protokolle zu veröffentlichen, jedoch ohne daß die Namen der Redner genannt würden, und endlich ordnete er an, daß sie Ausschüsse zur Berathung der Regierung erwählen sollten, für die Zeit, wo sie nicht versammelt seien: mit diesen Ausschüssen sollte den Staatsgläubigern ein X für ein U gemacht werden, um die Aufnahme neuer Anleihen zu ermöglichen.

Ehe die Landtage zusammentraten, erschienen die Vier Fragen, beantwortet von einem Ostpreußen, als deren Verfasser sich der Königsberger Arzt Johann Jacoby dem Könige selbst nannte. Gegenüber dem häßlichen Zerrbilde, das Treitschke von der berühmten Schrift entworfen hat, kann nicht scharf genug betont werden, daß sie durchaus maßvoll, ruhig und sachlich gehalten war, ja daß sie den feudalen Gegnern die Flanke preisgab, indem sie sich vorbehaltlos auf die königliche Verordnung vom 22. Mai 1815 stützte. Aber allerdings hob Jacoby den eigentlichen Kern des Konflikts doch scharf hervor. Wurde der König nicht müde, den Provinziallandtagen einzuschärfen, daß sie „deutsche Stände im altherkömmlichen Wortsinn, das heißt vor Allem und wesentlich Wahrer der eigenen Rechte, der Rechte der Stände seien und ihren Beruf nicht dahin deuten sollten, als seien sie Volksrepräsentanten“, so verkannte Jacoby nicht, daß es solche Landtage, deren Aufgabe gewesen sei, besondere Rechte und Privilegien geschlossener Stände zu vertheidigen, reichlich genug und mit sehr ausgedehnten Freiheiten in der deutschen Geschichte gegeben habe, aber er meinte, daß die Beispiele zu zählen seien, wo solche Stände für ein allgemeines Volksinteresse, für die heilige Unantastbarkeit des Vaterlandes und eine glorreiche Einheit desselben eingetreten seien. Wolle man nun einmal nicht anders als mit rückwärts gewandtem Blick vorschreiten, so solle man doch nicht vergessen, daß in Deutschland das Prinzip allgemeiner Volksvertretung viel älter und volksthümlicher sei, als das Prinzip der feudalen Landstandschaft. „Werden wir auf die Vergangenheit hingewiesen, so wollen wir uns lieber auf die freie deutsche Eiche stützen, als den historischen Wurzeln mittelalterlicher Feudalität nachgraben.“ Indem Jacoby die Provinziallandtage aufforderte, nach dem abschlägigen Bescheide des Königs als erwiesenes Recht zu beanspruchen, was sie bisher als Gunst erbeten hätten, packte er den vormärzlichen Despotismus an seiner sterblichen Seite, und so jämmerlich es war, so bezeichnend war es auch, daß Friedrich

Wilhelm IV. das loyale Vertrauen, womit Jacoby seine Schrift unter den Schutz des Königs gestellt hatte, mit einem Hochverraths- und Majestätsbeleidigungsprozesse beantwortete.

Die Provinziallandtage aber versagten sich gänzlich dem Rufe Jacobys. Wohl waren ihre Verhandlungen im Frühjahre 1841 lebhafter, und die Theilnahme der Bevölkerung daran lebendiger als früher, auch traten sie kecker mit mancherlei Bitten und Wünschen hervor, aber aus ihrer Haut konnten diese beschränkten Interessenvertretungen nicht heraus. Von dem brandenburgischen und pommerschen Landtage ganz zu geschweigen, die sich sogar weigerten, ihre Protokolle zu veröffentlichen, so lehnte der preußische Landtag eine in Jacobys Sinn an ihn gerichtete, mit zahlreichen Unterschriften bedeckte Petition ab, da ja der König im Begriffe sei, die ständische Verfassung auszubauen. Ebenso wies der schlesische Landtag fast einstimmig eine Verfassungspetition der Breslauer Stadtbehörden zurück, indem er es der Weisheit des Königs überließ, zu entscheiden, ob, wann und wie Reichsstände einzuberufen seien, und zu dieser Weisheit bekehrten sich dann auch schnell die abschläglich beschiedenen Petenten. Köppen schrieb darüber an Marx: „Seine Majestät Friedrich Wilhelm IV. haben eine Kabinetsordre an die Breslauer Bürgerschaft erlassen, worin Sich Allerhöchstdieselben, wenn Sie diesen Sommer nach Breslau kommen werden, jede Feierlichkeit verbitten, weil sothane Bürgerschaft ihren Landtagsdeputirten beauftragt hat, die Angelegenheit vom 22. Mai 1815 zur Sprache zu bringen. Die Breslauer Bürgerschaft wird wahrscheinlich eine hündisch kriechende Antwort geben.“ Und so geschah es. Ueber die Verhandlungen des westfälischen Landtags schrieb Bruno Bauer an Marx: „Die Verhandlungen sind schändlich dumm und ihr Abdruck in den Zeitungen fast berechnet, um das letzte Interesse daran zu ersticken. Die Hunde mit ihrem Vertrauen! Ihre Buttermilch sollte ihnen mit Prügeln in den Rachen geschüttet werden.“ Wie in der Verfassungsfrage, so versagten sämmtliche Landtage auch in der Frage der Preßfreiheit; höchstens schwangen sie sich, wie der preußische und der rheinische Landtag, zu einer Bitte um mildere Zensur auf.

Die Prügel für ihr „wahrhaft kindliches Vertrauen“, wie Treitschke ihre unwürdige Unterthänigkeit nennt, blieben denn auch nicht aus. In den Landtagsabschieden schlug der König rundweg ab, was sie sich an Linsengerichten erbeten hatten, für ihren Verrath an dem Erstgeburtsrechte des Landes. Nur der Bitte um mildere Zensur winkte Friedrich Wilhelm gnädiges Gewähren, zur selben Zeit, wo er Ruge aus Halle nach Dresden drangsaliren ließ. „Die Landtage haben uns diese Frucht getragen. Man schließt: so also denkt das Land, und die Philosophen sind ‚Ideologen‘,

die man mit Kappzäumen versehen muß“: mit diesen Worten erläuterte der gehetzte Ruge das sinnige Verständniß zwischen den „kindlich vertrauenden“ Landtagen und dem nach Preßfreiheit lüsternen Despoten.

---

2. Die preussische Zensur.

Die preußische Zensur war so alt wie der preußische Staat; der Nachtischwitz des alten Fritz von den nicht zu genirenden Gazetten war eben nur ein Nachtischwitz; auch dieser preußische König hatte, wie seine Vorgänger, eine Reihe von Zensuredikten erlassen. Sie wurden aufgefrischt und erneuert durch Wöllners Zensuredikt vom 19. Dezember 1788, das wieder aufgefrischt und erneuert wurde durch das Zensuredikt vom 18. Oktober 1819.

Dies Edikt war eine Folge der Karlsbader Beschlüsse und wurde gleichzeitig mit ihnen in der preußischen Gesetzsammlung verkündet; in der liebenswürdigen Weise des Königthums von Gottes Gnaden war es vom sechsten Jahrestage der Leipziger Schlacht datirt. Schon in Karlsbad hatte sich der „Staat der Intelligenz“ zensurwüthiger erwiesen, als selbst Metternich. Dieser verlangte nur, daß Zeitschriften und alle nicht periodischen Schriften unter fünfzehn Bogen für die fünf nächsten Jahre der Zensur unterliegen sollten; der preußische Minister Bernstorff setzte auf ausdrücklichen Befehl des Königs durch, daß die Zensurfreiheit von Bundeswegen erst bei Schriften über zwanzig Bogen beginnen solle. Damit war Friedrich Wilhelm der „Gerechte“ aber auch noch nicht zufrieden. Indem er den aus zehn Paragraphen bestehenden Bundesbeschluß verkündete, hing er ihm das aus siebzehn Artikeln bestehende, nach Wöllners Muster aufgebügelte Zensuredikt an, das auch Schriften über zwanzig Bogen der Zensur unterwarf, die der Akademie der Wissenschaften und den Universitäten bisher zustehende Zensurfreiheit suspendirte, das Erscheinen von Zeitungen und anderen periodischen Schriften, sobald sie Gegenstände der Religion, der Politik, der Staatsverwaltung und der Geschichte gegenwärtiger Zeit behandelten, von der Genehmigung der dem Zensurwesen vorgesetzten Ministerien (Aeußeres, Inneres und Kultus) abhängig machte und diese Ministerien ermächtigte, solche Zeitungen und periodischen Schriften zu unterdrücken, sobald sie von der ihnen verliehenen Konzession schädlichen Gebrauch machten. Wie die Karlsbader Beschlüsse selbst, sollte das Edikt nur für die nächsten fünf Jahre gelten, doch wurden jene wie dieses von Zeit zu Zeit erneuert, bis die Berliner Barrikadenkämpfer mit dem ganzen greulichen Unfug reinen Tisch machten.

Es liegt nun aber im Wesen einer Infamie, wie die Zensur ist, an ihrem eigenen Gifte hinzusiechen. In unseren Tagen haben wir an dem

Sozialistengesetze erlebt, wie es nach den krampfhaftesten Versuchen, sich durchzusetzen, immer wieder erlahmte; indem man diese alte Erfahrung anerkennt, macht man durchaus keine mildernden Umstände für derartige Gewaltstreiche geltend; gerade ihre stoßweise explodirende Willkür ist ihre gehässigste Seite. Die Zensuredikte des alten Fritz waren schon unter seiner Regierung erlahmt; dann war auch Wöllners Zensuredikt allmälig eingeschlafen, und nicht anders erging es dem Zensuredikt vom 18. Oktober 1819, namentlich seit der Julirevolution, die einen frischen Zug in die europäische Entwicklung gebracht hatte. So erwartete man denn, als Friedrich Wilhelm IV. den Thron bestieg, daß sich der geistreiche Sohn mit der Preßfreiheit besser vertragen werde, als der bornirte Vater, und der neue König war auch nicht abgeneigt dazu, wenn sich anders die Preßfreiheit im Rahmen einer romantischen Laune verwirklichen ließ.

Das hatte nun aber seine unüberwindlichen Schwierigkeiten, und statt der Preßfreiheit kamen zunächst ganz andere Dinge. Im Juli 1841 einigte sich Friedrich Wilhelm IV. mit Metternich über die abermalige Verlängerung der Karlsbader Beschlüsse, dann drangsalirte er die Hallischen Jahrbücher über die preußischen Grenzen hinaus und erschlug in der Person Bruno Bauers die akademische Lehrfreiheit. Selbst nicht einmal den amtlich approbirten Universitätsprofessoren die altgewohnte Zensurfreiheit zurückzugeben, konnte sich der König entschließen, da die Höflinge sein orthodoxes Gewissen durch die Insinuation schärften, gerade unter den Gelehrten befänden sich so viele unchristliche Radikale. Der neue Justizminister Savigny arbeitete im Schweiße seines Angesichts an der Quadratur des Zirkels, an der Preßfreiheit mit Zensur, ohne doch, wie sich leicht begreifen läßt, von der Stelle zu kommen. Aber da irgend etwas geschehen mußte, um den hochgespannten Erwartungen der Bevölkerung und auch den romantischen Grillen Sr. Majestät genug zu thun, so erschien am 14. Januar 1842 in der Allgemeinen Preußischen Staatszeitung eine vom 24. Dezember 1841 datirte Zensurinstruktion, worin der König jeden ungebührlichen Zwang der schriftstellerischen Thätigkeit ausdrücklich mißbilligte, den Werth und das Bedürfniß einer freimüthigen und anständigen Publizistik anerkannte und die Zensoren zur angemessenen Beobachtung des Zensuredikts vom 18. Oktober 1819 von Neuem anweisen ließ.

Diese Instruktion rief noch einmal in der schon schwer enttäuschten Bevölkerung allgemeine Freude wach. Zwar ließ sich nicht verkennen, daß sie Nichts als leere Worte enthielt, deren etwaiger reeller Inhalt der Presse sogar neue Fußangeln legen konnte, aber man tröstete sich damit, daß die Worte der Instruktion doch immer auch eine befriedigende Deutung zuließen. Ludwig Buhl, ein Freund Bruno Bauers, sagte in einer be-

sonderen Schrift, zu der ihn die neue Zensurinstruktion begeisterte: „Die positiven Bestimmungen der neuen Zensurverfügung sind uns gleichgiltig; unsere einzige und letzte Garantie ist die in der Verfügung ausgesprochene königliche Gesinnung. Es kommt Alles darauf an, wie die Vorschriften gedeutet werden, und dies hängt wieder von dem höchsten Willen ab.“ Darin lag sogar eine gewisse trübselige Logik; wollte der König der Presse eine freiere Bewegung gönnen, so ließ sich erwarten, daß die charakterlosen und feigen Zensoren sich darnach richten würden, gleichviel was in der Zensurinstruktion geschrieben stand; wer unter der preußischen Krone lebte, war nichts weniger als verwöhnt und sah schon, wie Buhl, „die Sonne hoch am Himmel stehen“, wo man in zivilisirteren Staaten höchstens ein fahles und zweideutiges Dämmerlicht gesehen hätte.

Nur der jüngste der deutschen Schriftsteller würdigte die neue Instruktion nach ihrem Verdienste; an ihr hat sich Karl Marx seine publizistischen Sporen verdient. Er wollte sie in den Deutschen Jahrbüchern besprechen, mit deren Herausgeber ihn Köppen bekannt gemacht hatte, doch das Licht der Welt hat der Aufsatz erst erblickt, als die thatsächliche Entwicklung der Dinge seine Diagnose der Instruktion vollkommen bestätigt hatte. Zur selben Zeit, wo sich der preußische Despot als Gönner der „anständigen und freimüthigen Publizistik“ aufspielte, drückte er auf die Regierung in Dresden, um den Deutschen Jahrbüchern, die vor seinen Zensoren geflüchtet waren, nun doch das Lebenslicht auszublasen; am 25. Februar 1842 schrieb Ruge an Marx: „Lieber Freund, mit Ihrer Zensurkritik zugleich ist die preußische Zensur der Tendenz gegen die Jahrbücher in Aktivität getreten. Seit acht Tagen streicht der Zensor unsere ‚schlechte Tendenz‘. Sie können sich denken, wie das trifft. Ihr Aufsatz ist eine Unmöglichkeit geworden; Alles, was nach Bauer, Feuerbach und mir riecht, ist zurückgewiesen. Ich habe so eine Elite hübscher und pikanter Sachen zusammen, die zugleich der Zensur eine derbe Ohrfeige geben sollen, und frage an, ob Sie erlauben, daß ich Ihren Aufsatz mit den übrigen inhibirten in der Schweiz drucken lasse unter dem Titel Anecdota philosophica von Feuerbach, Bauer, Ruge und Anderen — falls Sie nicht erlauben, Ihren Namen zu nennen.“

Der Brief traf Marx in Trier, am Sterbelager seines Schwiegervaters, der am 2. März 1842 entschlief; so zog sich der Aufsatz hin, an dessen Vollendung Ruge wiederholt mahnte, zugleich mit dem Wunsche weiterer Arbeiten aus der Feder von Marx: „Ich habe ohne Ihre Beiträge lange nicht Volumen genug, auch nicht das wesentliche Interesse ganz neuer Streitkräfte, womit Sie in die Schlacht rücken. Sie müssen mich nicht sitzen lassen und möglichst bald schicken, damit ich zum Abschluß kommen

kann.“ Noch am 21. Oktober hielt er ihm einen Platz in den Anekdotis offen, die nun durch seien; das Literarische Kontor in Zürich und Winterthur, das von Fröbel gegründet worden war, hatte ihren Verlag übernommen. Ruge fragte, ob Marx neben der Arbeit an der Rheinischen Zeitung noch Muße für Weiteres habe. „Mich interessirt das sehr, zumal Sie mich bis jetzt noch mehr mit Hoffnungen, als mit Erfüllungen beglückt haben, und ich sehr wohl sehe, wie viel Sie erfüllen können, wenn Sie einmal daran kommen.“ Auch dieser vierzigjährige Mann erkannte in dem um sechzehn Jahre jüngeren Gefährten die mächtig sich entfaltende Kraft.

Es ist bei dem einen Beitrage geblieben. Anfang März 1843 erschienen die beiden Bände Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik; der Artikel von Marx steht an der zweiten Stelle des ersten Bandes; am 19. März berechnete ihm Ruge das Honorar mit 36 Thalern 5 Silbergroschen. In den Anekdotis marschirte die alte Garde der Hallischen und Deutschen Jahrbücher noch einmal auf, Feuerbach, Köppen, Bruno Bauer, Ruge selbst, zum Theil mit Arbeiten, die historisch geworden sind, wie Feuerbachs Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie. Keinem von ihnen stand Marx mit seiner einschneidend scharfen Kritik der Zensur nach, und als er seinen literarischen Erstling im Drucke sah, durfte er sich sagen, daß er ihn bereits durch reifere und tiefere Arbeiten übertroffen habe.

Die Anekdota wurden sofort nach ihrem Erscheinen verboten; die Deutschen Jahrbücher waren schon todt und die Rheinische Zeitung verblutete an einem tödtlichen Stoße. So schnell erfüllte sich das bittere Wort des römischen Historikers, womit Marx seine Bemerkungen über die Zensurinstruktion geschlossen hatte: Seltenes Glück der Zeiten, wo man denken kann, was man will, und aussprechen, was man denkt.

Bemerkungen
über die neueste preussische Zensurinstruktion.

Von einem Rheinländer.

Wir gehören nicht zu den Malkontenten, die schon vor der Erscheinung des neuen preußischen Zensuredikts ausrufen: Timeo Danaos et dona ferentes. Vielmehr da in der neuen Instruktion die Prüfung schon erlassener Gesetze, sollte sie auch nicht im Sinne der Regierung ausfallen, gebilligt wird, so machen wir sogleich einen Anfang mit ihr selbst. Die Zensur ist die offizielle Kritik; ihre Normen sind kritische Normen, die also am wenigsten der Kritik, mit der sie sich in ein Feld stellen, entzogen werden dürfen.

Die im Eingang der Instruktion ausgesprochene allgemeine Tendenz wird gewiß Jeder nur billigen können: „Um schon jetzt die Presse von unstatthaften, nicht in der allerhöchsten Absicht liegenden Beschränkungen zu befreien, haben Se. Majestät der König durch eine an das königl. Staatsministerium am 10. d. M. erlassene allerhöchste Ordre jeden ungebührlichen Zwang der schriftstellerischen Thätigkeit ausdrücklich zu mißbilligen und unter Anerkennung des Werths und des Bedürfnisses einer freimüthigen und anständigen Publizität, uns zu ermächtigen geruht, die Zensoren zur angemessenen Beachtung des Art. 2 des Zensuredikts vom 18. Oktober 1819 von Neuem anzuweisen.“

Gewiß! ist die Zensur einmal eine Nothwendigkeit, so ist die freimüthige, die liberale Zensur noch nothwendiger.

Was sogleich ein gewisses Befremden erregen dürfte, ist das Datum des angeführten Gesetzes; es ist datirt vom 18. Oktober 1819. Wie? ist es etwa ein Gesetz, welches die Zeitumstände zu derogiren zwangen? Es scheint nicht; denn die Zensoren werden nur „von Neuem“ zur Beachtung desselben angewiesen. Also bis 1842 war das Gesetz vorhanden, aber es ist nicht befolgt worden, denn „um schon jetzt“ die Presse von unstatthaften, nicht in der allerhöchsten Absicht liegenden Beschränkungen zu befreien, wird es ins Gedächtniß gerufen.

Die Presse — eine unmittelbare Konsequenz dieses Eingangs — unterlag bis jetzt trotz dem Gesetze unstatthaften Beschränkungen.

Spricht dies nun gegen das Gesetz oder gegen die Zensoren?

Das Letztere dürfen wir kaum behaupten. Zwei und zwanzig Jahre durch geschahen illegale Handlungen von einer Behörde, welche das höchste Interesse der Staatsbürger, ihren Geist, unter Tutel hat, von einer Behörde, die, noch mehr als die römischen Zensoren, nicht nur das Betragen einzelner Bürger, sondern sogar das Betragen des öffentlichen Geistes regulirt. Sollte in dem wohl eingerichteten, auf seine Administration stolzen preußischen Staate solch gewissenloses Benehmen der höchsten Staatsdiener, eine so konsequente Illoyalität möglich sein? Oder hat der Staat in fortwährender Verblendung die untüchtigsten Individuen zu den schwierigsten Stellen gewählt? Oder hat endlich der Unterthan des preußischen Staates keine Möglichkeit, gegen ungesetzmäßiges Verfahren zu reklamiren? Sind alle preußischen Schriftsteller so ungebildet und unklug, mit den Gesetzen, die ihre Existenz betreffen, nicht bekannt zu sein, oder sind sie zu feig, die Anwendung derselben zu verlangen?

Werfen wir die Schuld auf die Zensoren, so ist nicht nur ihre eigene Ehre, sondern die Ehre des preußischen Staats, der preußischen Schriftsteller kompromittirt.

Es wäre ferner durch das mehr als zwanzigjährige gesetzlose Benehmen der Zensoren trotz den Gesetzen das argumentum ad hominem geliefert, daß die Presse andrer Garantien bedarf, als solcher allgemeiner Verfügungen für solche unverantwortlichen Individuen; es wäre der Beweis geliefert, daß im Wesen der Zensur ein Grundmangel liegt, dem kein Gesetz abhelfen kann.

Waren aber die Zensoren tüchtig, und taugte das Gesetz nicht, warum es von Neuem zur Abhilfe der Uebel aufrufen, die es veranlaßt hat?

Oder sollen etwa die objektiven Fehler einer Institution den Individuen zur Last gelegt werden, um ohne Verbesserung des Wesens den Schein einer Verbesserung zu erschleichen? Es ist die Art des Scheinliberalismus, der sich Konzessionen abnöthigen läßt, die Personen hinzuopfern, die Werkzeuge, und die Sache, die Institution festzuhalten. Die Aufmerksamkeit eines oberflächlichen Publikums wird dadurch abgelenkt. Die sachliche Erbitterung wird zur persönlichen. Mit einem Personenwechsel glaubt man den Wechsel der Sache zu haben. Von

der Zensur ab richtet sich der Blick auf einzelne Zensoren, und jene kleinen Schriftsteller des befohlenen Fortschrittes handhaben minutiöse Kühnheiten gegen die ungnädig Behandelten, als eben so viele Huldigungen gegen das Gouvernement.

Noch eine andre Schwierigkeit hemmt unsre Schritte.

Einige Zeitungskorrespondenten halten die Zensurinstruktion für das neue Zensuredikt selbst. Sie haben geirrt; aber ihr Irrthum ist verzeihlich. Das Zensuredikt vom 18. Oktober 1819 sollte nur provisorisch bis zum Jahre 1824 dauern und — es wäre bis auf den heutigen Tag provisorisches Gesetz geblieben, wenn wir nicht aus der vorliegenden Instruktion erführen, daß es nie in Anwendung gekommen ist.

Auch das Edikt von 1819 war eine interimistische Maßregel, nur daß hier der Erwartung die bestimmte Sphäre von fünf Jahren angewiesen war, während sie in der neuen Instruktion beliebigen Spielraum hat, nur daß der Gegenstand der damaligen Erwartung Gesetze der Preßfreiheit, die der jetzigen Gesetze der Zensur sind.

Andere Zeitungskorrespondenten betrachten die Zensurinstruktion als eine Wiederauffrischung des alten Zensuredikts. Ihr Irrthum wird durch die Instruktion selbst widerlegt werden.

Wir betrachten die Zensurinstruktion als den antizipirten Geist des muthmaßlichen Zensurgesetzes. Wir schließen uns darin strenge dem Geist des Zensuredikts von 1819 an, worin Landesgesetze und Verordnungen als gleichbedeutend für die Presse hingestellt werden. (Siehe das angeführte Edikt Art. XVI, Nr. 2.)

Kehren wir zur Instruktion zurück.

„Nach diesem Gesetz, nämlich dem Art. 2, soll die Zensur keine ernsthafte und bescheidene Untersuchung der Wahrheit hindern, noch den Schriftstellern ungebührlichen Zwang auflegen, noch den freien Verkehr des Buchhandels hemmen.“

Die Untersuchung der Wahrheit, die von der Zensur nicht gehindert werden soll, ist näher qualifizirt als eine ernsthafte und bescheidene. Beide Bestimmungen weisen die Untersuchung nicht auf ihren Inhalt, sondern vielmehr auf Etwas, das außer ihrem Inhalt liegt. Sie ziehen von vornherein die Untersuchung von der Wahrheit ab, und schreiben ihr Aufmerksamkeiten gegen einen unbekannten Dritten vor. Die Untersuchung, die ihre Augen beständig nach diesem durch das Gesetz mit einer gerechten Irritabilität begabten Dritten richtet, wird sie nicht die

Wahrheit aus dem Gesicht verlieren? Ist es nicht erste Pflicht des Wahrheitsforschers, direkt auf die Wahrheit loszugehen, ohne rechts oder links zu sehen? Vergesse ich nicht die Sache zu sagen, wenn ich noch weniger vergessen darf, sie in der vorgeschriebenen Form zu sagen?

Die Wahrheit ist so wenig bescheiden als das Licht, und gegen wen sollte sie es sein? Gegen sich selbst? verum index sui et falsi. Also gegen die Unwahrheit?

Bildet die Bescheidenheit den Charakter der Untersuchung, so ist sie eher ein Kennzeichen der Scheu vor der Wahrheit als vor der Unwahrheit. Sie ist ein niederschlagendes Mittel auf jedem Schritt, den ich vorwärts thue. Sie ist eine der Untersuchung vorgeschriebene Angst das Resultat zu finden, ein Präservativmittel vor der Wahrheit.

Ferner: die Wahrheit ist allgemein, sie gehört nicht mir, sie gehört Allen, sie hat mich, ich habe sie nicht. Mein Eigenthum ist die Form, sie ist meine geistige Individualität. Le style c'est l'homme. Und wie! Das Gesetz gestattet, daß ich schreiben soll, nur soll ich einen andern als meinen Stil schreiben! Ich darf das Gesicht meines Geistes zeigen, aber ich muß es vorher in vorgeschriebene Falten legen! Welcher Mann von Ehre wird nicht erröthen über diese Zumuthung und nicht lieber sein Haupt unter der Toga verbergen? Wenigstens läßt die Toga einen Jupiterkopf ahnen. Die vorgeschriebenen Falten heißen nichts als: bonne mine à mauvais jeu.

Ihr bewundert die entzückende Mannigfaltigkeit, den unerschöpflichen Reichthum der Natur. Ihr verlangt nicht, daß die Rose duften soll wie das Veilchen, aber das Allerreichste, der Geist soll nur auf eine Art existiren dürfen? Ich bin humoristisch, aber das Gesetz gebietet ernsthaft zu schreiben. Ich bin keck, aber das Gesetz befiehlt, daß mein Stil bescheiden sei. Grau in Grau ist die einzige, die berechtigte Farbe der Freiheit. Jeder Thautropfen, in den die Sonne scheint, glitzert in unerschöpflichem Farbenspiel, aber die geistige Sonne, in wie vielen Individuen, an welchen Gegenständen sie auch sich breche, soll nur eine, nur die offizielle Farbe erzeugen dürfen! Die wesentliche Form des Geistes ist Heiterkeit, Licht, und ihr macht den Schatten zu seiner einzigen entsprechenden Erscheinung; nur schwarz gekleidet soll er gehen, und doch giebt es unter den Blumen keine schwarze. Das Wesen des Geistes ist die Wahrheit immer selbst und was macht ihr zu seinem Wesen? Die Bescheidenheit. Nur der Lump ist bescheiden, sagt Goethe,

und zu solchem Lumpen wollt ihr den Geist machen? Oder soll die Bescheidenheit jene Bescheidenheit des Genies sein, wovon Schiller spricht, so verwandelt zuerst alle eure Staatsbürger und vor Allem eure Zensoren in Genies. Dann aber besteht die Bescheidenheit des Genies zwar nicht darin, worin die Sprache der Bildung besteht, keinen Akzent und keinen Dialekt, wohl aber den Akzent der Sache und den Dialekt ihres Wesens zu sprechen. Sie besteht darin, Bescheidenheit und Unbescheidenheit zu vergessen und die Sache herauszuscheiden. Die allgemeine Bescheidenheit des Geistes ist die Vernunft, jene universelle Liberalität, die sich zu jeder Natur nach ihrem wesentlichen Charakter verhält.

Soll ferner die Ernsthaftigkeit nicht zu jener Definition des Tristram Shandy passen, wonach sie ein heuchlerisches Benehmen des Körpers ist, um die Mängel der Seele zu verdecken, sondern den sachlichen Ernst bedeuten, so hebt sich die ganze Vorschrift auf. Denn das Lächerliche behandle ich ernsthaft, wenn ich es lächerlich behandle, und die ernsthafteste Unbescheidenheit des Geistes ist, gegen die Unbescheidenheit bescheiden zu sein.

Ernsthaft und bescheiden! welche schwankenden, relativen Begriffe! Wo hört der Ernst auf, wo fängt der Scherz an? Wo hört die Bescheidenheit auf, wo fängt die Unbescheidenheit an? Wir sind auf die Temperamente des Zensors angewiesen. Es wäre ebenso unrecht dem Zensor das Temperament, als dem Schriftsteller den Stil vorzuschreiben. Wollt ihr konsequent sein in eurer ästhetischen Kritik, so verbietet auch, allzu ernsthaft und allzu bescheiden die Wahrheit zu untersuchen, denn die allzu große Ernsthaftigkeit ist das Allerlächerlichste, und die allzugroße Bescheidenheit ist die bitterste Ironie.

Endlich wird von einer völlig verkehrten und abstrakten Ansicht der Wahrheit selbst ausgegangen. Alle Objekte der schriftstellerischen Thätigkeit werden unter der einen allgemeinen Vorstellung „Wahrheit“ subsumirt. Sehen wir nun selbst vom Subjektiven ab, nämlich davon, daß ein und derselbe Gegenstand in den verschiedenen Individuen sich verschieden bricht und seine verschiedenen Seiten in eben so viele verschiedene geistige Charaktere umsetzt; soll denn der Charakter des Gegenstandes gar keinen, auch nicht den geringsten Einfluß auf die Untersuchung ausüben? Zur Wahrheit gehört nicht nur das Resultat, sondern auch der Weg. Die Untersuchung der Wahrheit muß selbst wahr sein, die wahre Untersuchung ist die entfaltete Wahrheit deren aus

einander gestreute Glieder sich im Resultat zusammenfassen. Und die Art der Untersuchung sollte nicht nach dem Gegenstand sich verändern? Wenn der Gegenstand lacht, soll sie ernst aussehen, wenn der Gegenstand unbequem ist, soll sie bescheiden sein. Ihr verletzt also das Recht des Objekts wie ihr das Recht des Subjekts verletzt. Ihr faßt die Wahrheit abstrakt, und macht den Geist zum Untersuchungsrichter, der sie trocken protokollirt.

Oder bedarf es dieser metaphysischen Quälerei nicht? Ist die Wahrheit einfach so zu verstehen, daß Wahrheit sei, was die Regierung anordnet, und daß die Untersuchung als ein überflüssiger, zudringlicher, aber der Etikette wegen nicht ganz abzuweisender Dritter hinzukomme? Es scheint fast so. Denn von vornherein wird die Untersuchung im Gegensatz gegen die Wahrheit gefaßt und erscheint daher in der verdächtigen offiziellen Begleitung der Ernsthaftigkeit und Bescheidenheit, die allerdings dem Laien dem Priester gegenüber geziemen. Der Regierungsverstand ist die einzige Staatsvernunft. Dem andern Verstand und seinem Geschwätz sind zwar unter gewissen Zeitumständen Konzessionen zu machen, zugleich aber trete er mit dem Bewußtsein der Konzession und der eigentlichen Rechtlosigkeit auf, bescheiden und gebeugt, ernsthaft und langweilig. Wenn Voltaire sagt: tous les genres sont bons, excepté le genre ennuyeux, so wird hier das ennuyante Genre zum exklusiven, wie schon die Hinweisung auf die Verhandlungen der Rheinischen Landstände zur Genüge beweist. Warum nicht lieber den guten alten deutschen Kurialstil? Frei sollt ihr schreiben, aber jedes Wort sei zugleich ein Knix vor der liberalen Zensur, die eure eben so ernsten als bescheidenen Vota passiren läßt. Das Bewußtsein der Devotion verliert ja nicht!

Der gesetzliche Ton liegt nicht auf der Wahrheit, sondern auf der Bescheidenheit und Ernsthaftigkeit. Also Alles erregt Bedenken, die Ernsthaftigkeit, die Bescheidenheit und vor Allem die Wahrheit, unter deren unbestimmter Weite eine sehr bestimmte, sehr zweifelhafte Wahrheit verborgen scheint.

„Die Zensur", heißt es weiter in der Instruktion, „soll also keineswegs in einem engherzigen, über dieses Gesetz hinausgehenden Sinne gehandhabt werden."

Unter diesem Gesetz ist zunächst der Art. 2 des Edikts von 1819 gemeint, allein später verweist die Instruktion auf den „Geist" des

Zensuredikts überhaupt. Beide Bestimmungen sind leicht zu vereinen. Der Art. 2 ist der konzentrirte Geist des Zensuredikts, dessen weitere Gliederung und Spezifikation sich in den andern Artikeln findet. Wir glauben den zitirten Geist nicht besser charakterisiren zu können, als durch folgende Aeußerungen desselben:

Art. VII. Die der Akademie der Wissenschaften und den Universitäten bisher verliehene Zensurfreiheit wird auf fünf Jahre hiermit suspendirt.

§ 10. Der gegenwärtige einstweilige Beschluß soll vom heutigen Tage an fünf Jahre in Wirksamkeit bleiben. Vor Ablauf dieser Zeit soll am Bundestage gründlich untersucht werden, auf welche Weise die im 18. Artikel der Bundesakte in Anregung gebrachten gleichförmigen Verfügungen über die Preßfreiheit in Erfüllung zu setzen sein möchten, und demnächst ein Definitivbeschluß über die regelmäßigen Grenzen der Preßfreiheit in Deutschland erfolgen.

Ein Gesetz, welches die Preßfreiheit, wo sie noch existirte, suspendirt, und wo sie zur Existenz gebracht werden sollte, durch die Zensur überflüssig macht, kann nicht gerade ein der Presse günstiges genannt werden. Auch gesteht § 10 geradezu, daß anstatt der im 18. Artikel der Bundesakte in Anregung gebrachten und vielleicht einmal in Erfüllung zu setzenden Preßfreiheit provisorisch ein Zensurgesetz gegeben werde. Dies quid pro quo verräth zum wenigsten, daß der Charakter der Zeit Beschränkungen der Presse gebot, daß das Edikt dem Mißtrauen gegen die Presse seinen Ursprung verdankt. Diese Verstimmung wird sogar entschuldigt, indem sie als provisorisch, als nur für fünf Jahre geltend — leider hat sie 22 Jahre gewährt — bezeichnet wird.

Schon die nächste Zeile der Instruktion zeigt uns, wie sie in den Widerspruch geräth, der einerseits die Zensur in keinem über das Edikt hinausgehenden Sinn gehandhabt wissen will und ihr zu gleicher Zeit dies Hinausgehen vorschreibt: „Der Zensor kann eine freimüthige Besprechung auch der innern Angelegenheiten sehr wohl gestatten.“ Der Zensor kann, er muß nicht, es ist keine Nothwendigkeit, allein schon dieser vorsichtige Liberalismus geht nicht nur über den Geist, sondern über die bestimmten Forderungen des Zensuredikts sehr bestimmt hinaus. Das alte Zensuredikt und zwar der in der Instruktion zitirte Art. 2 gestattet nicht nur keine freimüthige Besprechung der preußischen, sondern nicht einmal der chinesischen Angelegenheiten. „Hieher“, nämlich zu

den Verletzungen der Sicherheit des preußischen Staats und der deutschen Bundesstaaten, wird kommentirt, „gehören alle Versuche, in irgend einem Lande bestehende Parteien, welche am Umsturz der Verfassung arbeiten, in einem günstigen Lichte darzustellen.“ Ist auf diese Weise eine freimüthige Besprechung der chinesischen oder türkischen Landesangelegenheiten gestattet? Und wenn schon so entlegene Beziehungen die irritable Sicherheit des deutschen Bundes gefährden, wie nicht jedes mißbilligende Wort über innere Angelegenheiten?

Geht auf diese Weise die Instruktion nach der liberalen Seite hin über den Geist des Art. 2 des Zensuredikts hinaus — ein Hinausgehen, dessen Inhalt sich später ergeben wird, das aber formell schon insofern verdächtig ist, als es sich zur Konsequenz des Art. 2 macht, von dem in der Instruktion weislich nur die erste Hälfte zitirt, der Zensor aber zugleich auf den Artikel selbst angewiesen wird, — so geht sie ebensosehr nach der illiberalen Seite hin über das Zensuredikt hinaus und fügt neue Preßbeschränkungen zu den alten hinzu.

In dem oben zitirten Art. 2 des Zensuredikts heißt es: „Ihr Zweck (der Zensur) ist, Demjenigen zu steuern, was den allgemeinen Grundsätzen der Religion, ohne Rücksicht auf die Meinungen und Lehren einzelner Religionsparteien und im Staate geduldeter Sekten, zuwider ist.“

Im Jahr 1819 herrschte noch der Rationalismus, welcher unter der Religion im Allgemeinen die sogenannte Vernunftreligion verstand. Dieser rationalistische Standpunkt ist auch der Standpunkt des Zensuredikts, welches allerdings so inkonsequent ist, sich auf den irreligiösen Standpunkt zu stellen, während es die Religion zu beschützen bezweckt. Es widerspricht nämlich schon den allgemeinen Grundsätzen der Religion, ihre allgemeinen Grundsätze von ihrem positiven Inhalt und von ihrer Bestimmtheit zu trennen, denn jede Religion glaubt sich von den andern besondern eingebildeten Religionen eben durch ihr besonderes Wesen zu unterscheiden und eben durch ihre Bestimmtheit die wahre Religion zu sein. Die neue Zensurinstruktion läßt in der Zitation des Art. 2 den beschränkenden Nachsatz aus, durch welchen die einzelnen Religionsparteien und Sekten von der Inviolabilität ausgeschlossen wurden, aber sie bleibt nicht hierbei stehen, sie liefert den folgenden Kommentar: „Alles was wider die christliche Religion im Allgemeinen oder wider einen bestimmten Lehrbegriff auf eine frivole, feindselige Art gerichtet

ist, darf nicht geduldet werden.“ Das alte Zensuredikt erwähnt mit keinem Wort der christlichen Religion, im Gegentheil es unterscheidet die Religion von allen einzelnen Religionsparteien und Sekten. Die neue Zensurinstruktion verwandelt nicht nur Religion in christliche Religion, sondern fügt noch den bestimmten Lehrbegriff hinzu. Köstliche Ausgeburt unsrer christlich gewordnen Wissenschaft! Wer will noch leugnen, daß sie der Presse neue Fesseln geschmiedet hat? Die Religion soll weder im Allgemeinen noch im Besondern angegriffen werden. Oder glaubt ihr etwa, die Worte frivol, feindselig machten die neuen Ketten zu Rosenketten? Wie geschickt geschrieben: frivol, feindselig! Das Adjektivum frivol richtet sich an die Ehrbarkeit des Bürgers, es ist das exoterische Wort an die Welt, aber das Adjektivum feindselig wird dem Zensor ins Ohr geflüstert, es ist die gesetzliche Interpretation der Frivolität. Wir werden in dieser Instruktion noch mehrere Beispiele von diesem feinen Takte finden, der ein subjektives, das Blut ins Gesicht treibendes Wort an das Publikum und ein objektives, das Blut dem Schriftsteller aus dem Gesicht treibendes Wort an den Zensor richtet. Auf diese Weise kann man lettres de cachet in Musik setzen.

Und in welchen merkwürdigen Widerspruch verfängt sich die Zensurinstruktion! Nur der halbe Angriff, der sich an einzelne Seiten der Erscheinung hält, ohne tief und ernst genug zu sein, um das Wesen der Sache zu treffen, ist frivol, eben die Wendung gegen ein nur Besonderes als solches ist frivol. Ist also der Angriff auf die christliche Religion im Allgemeinen verboten, so ist nur der frivole Angriff auf sie gestattet. Umgekehrt ist der Angriff auf die allgemeinen Grundsätze der Religion, auf ihr Wesen, auf das Besondere, insofern es Erscheinung des Wesens ist, ein feindseliger Angriff. Die Religion kann nur auf eine feindselige oder frivole Weise angegriffen werden, ein Drittes giebt es nicht. Diese Inkonsequenz, in welche sich die Instruktion verfängt, ist allerdings nur ein Schein, denn sie ruht in dem Scheine, als sollte überhaupt noch irgend ein Angriff auf die Religion gestattet sein; aber es bedarf nur eines unbefangenen Blickes, um diesen Schein als Schein zu erkennen. Die Religion soll weder auf eine feindselige, noch auf eine frivole Weise, weder im Allgemeinen, noch im Besondern, also gar nicht angegriffen werden.

Doch wenn die Instruktion in offenem Widerspruch gegen das Zensuredikt von 1819 die philosophische Presse in neue Fesseln schlägt, so

sollte sie wenigstens so konsequent sein, die religiöse Presse aus den alten Fesseln zu befreien, in die jenes rationalistische Edikt sie geschlagen hat. Es macht nämlich auch zum Zweck der Zensur, „dem fanatischen Herüberziehen von religiösen Glaubenssätzen in die Politik und der dadurch entstehenden Begriffsverwirrung entgegenzutreten". Die neue Instruktion ist zwar so klug, diese Bestimmung in ihrem Kommentar nicht zu erwähnen, aber sie nimmt dieselbe nichtsdestoweniger in die Zitation des Art. 2 auf. Was heißt fanatisches Herüberziehen von religiösen Glaubenssätzen in die Politik? Es heißt, die religiösen Glaubenssätze ihrer spezifischen Natur nach den Staat bestimmen lassen, es heißt, das besondere Wesen der Religion zum Maß des Staats machen. Das alte Zensuredikt konnte mit Recht dieser Begriffsverwirrung entgegentreten, denn es giebt die besondere Religion, den bestimmten Inhalt derselben der Kritik anheim. Doch das alte Edikt stützte sich auf den seichten, oberflächlichen, von euch selbst verachteten Rationalismus. Ihr aber, die ihr den Staat auch im Einzelnen auf den Glauben und das Christenthum stützt, die ihr einen christlichen Staat wollt, wie könnt ihr noch der Zensur dieser Begriffsverwirrung vorzubeugen, anempfehlen?

Die Konfusion des politischen und christlich-religiösen Prinzips ist ja offizielle Konfession geworden. Diese Konfusion wollen wir mit einem Wort klar machen. Blos von der christlichen als der anerkannten Religion zu reden, so habt ihr in eurem Staate Katholiken und Protestanten. Beide machen gleiche Ansprüche an den Staat, wie sie gleiche Pflichten gegen ihn haben. Sie sehen ab von ihren religiösen Differenzen und verlangen auf gleiche Weise, daß der Staat die Verwirklichung der politischen und rechtlichen Vernunft sei. Ihr aber wollt einen christlichen Staat. Ist euer Staat nur lutherisch-christlich, so wird er dem Katholiken zu einer Kirche, der er nicht angehört, die er als ketzerisch verwerfen muß, deren innerstes Wesen ihm widerspricht. Umgekehrt verhält es sich ebenso, oder macht ihr den allgemeinen Geist des Christenthums zum besondern Geist eures Staates, so entscheidet ihr doch aus eurer protestantischen Bildung heraus, was der allgemeine Geist des Christenthums sei. Ihr bestimmt, was christlicher Staat sei, obgleich euch die letzte Zeit gelehrt hat, daß einzelne Regierungsbeamte die Grenzen zwischen Religion und Welt, zwischen Staat und Kirche nicht ziehen können. Nicht Zensoren, sondern Diplomaten hatten über diese Begriffsverwirrung nicht zu entscheiden, sondern zu unterhandeln. Endlich stellt

ihr euch auf den ketzerischen Standpunkt, wenn ihr das bestimmte Dogma als unwesentlich verwerft. Nennt ihr euren Staat allgemein christlich, so bekennt ihr mit einer diplomatischen Wendung, daß er unchristlich sei. Also verbietet entweder die Religion überhaupt in die Politik zu ziehen, — aber das wollt ihr nicht, denn ihr wollt den Staat nicht auf freie Vernunft, sondern auf den Glauben stützen, die Religion gilt euch als die allgemeine Sanktion des Positiven — oder erlaubt auch das fanatische Herüberziehen der Religion in die Politik. Laßt sie auf ihre Weise politisiren, aber das wollt ihr wieder nicht: die Religion soll die Weltlichkeit stützen, ohne daß sich die Weltlichkeit der Religion unterwirft. Zieht ihr die Religion einmal in die Politik, so ist es eine untrügliche [unerträgliche], ja eine irreligiöse Anmaßung, weltlich bestimmen zu wollen, wie die Religion innerhalb der Politik aufzutreten habe. Wer sich mit der Religion verbünden will aus Religiosität, muß ihr in allen Fragen die entscheidende Stimme einräumen, oder versteht ihr vielleicht unter Religion den Kultus eurer eigenen Unumschränktheit und Regierungsweisheit?

Noch auf andere Weise geräth die Rechtgläubigkeit der neuen Zensurinstruktion in Konflikt mit dem Rationalismus des alten Zensuredikts. Dieses subsumirt unter den Zweck der Zensur auch die Unterdrückung dessen, „was die Moral und guten Sitten beleidigt“. Die Instruktion führt diesen Passus als Zitat aus dem Art. 2 an. Allein wenn ihr Kommentar in Bezug auf die Religion Zusätze machte, so enthält er Weglassungen in Bezug auf die Moral. Aus der Beleidigung der Moral und der guten Sitten wird eine Verletzung von „Zucht und Sitte und äußerer Anständigkeit“. Man sieht: die Moral als Moral, als Prinzip einer Welt, die eigenen Gesetzen gehorcht, verschwindet, und an die Stelle des Wesens treten äußerliche Erscheinungen, die polizeiliche Ehrbarkeit, der konventionelle Anstand. Ehre dem Ehre gebührt, hier erkennen wir wahre Konsequenz. Der spezifisch christliche Gesetzgeber kann die Moral als in sich selbst geheiligte unabhängige Sphäre nicht anerkennen, denn ihr inneres allgemeines Wesen vindizirt er der Religion. Die unabhängige Moral beleidigt die allgemeinen Grundsätze der Religion, und die besonderen Begriffe der Religion sind der Moral zuwider. Die Moral erkennt nur ihre eigene allgemeine und vernünftige Religion und die Religion nur ihre besondere positive Moral. Die Zensur wird also nach dieser Instruktion die intellektuellen Heroen der Moral, wie etwa

Kant, Fichte, Spinoza als irreligiös, als die Zucht, die Sitte, die äußere Anständigkeit verletzend, verwerfen müssen. Alle diese Moralisten gehen von einem prinzipiellen Widerspruch zwischen Moral und Religion aus, denn die Moral ruhe auf der Autonomie, die Religion auf der Heteronomie des menschlichen Geistes. Von diesen unerwünschten Neuerungen der Zensur — einerseits der Erschlaffung ihres moralischen, andererseits der rigorosen Schärfung ihres religiösen Gewissens — wenden wir uns zu dem Erfreulicheren, zu den Konzessionen.

Es „folgt insbesondere, daß Schriften, in denen die Staatsverwaltung im Ganzen oder in einzelnen Zweigen gewürdigt, erlassene oder noch zu erlassende Gesetze nach ihrem innern Werthe geprüft, Fehler und Mißgriffe aufgedeckt, Verbesserungen angedeutet oder in Vorschlag gebracht werden, um deswillen, weil sie in einem andern Sinne als dem der Regierung geschrieben, nicht zu verwerfen sind, wenn nur ihre Fassung anständig und ihre Tendenz wohlmeinend ist". Bescheidenheit und Ernsthaftigkeit der Untersuchung: diese Forderung theilt die neue Instruktion mit dem Zensuredikt, allein ihr genügt die anständige Fassung ebensowenig wie die Wahrheit des Inhalts. Die Tendenz wird ihr zum Hauptkriterium, ja sie ist ihr durchgehender Gedanke, während in dem Edikt selbst nicht einmal das Wort Tendenz zu finden ist. Worin sie bestehe, sagt auch die neue Instruktion nicht; wie wichtig ihr aber die Tendenz sei, möge noch folgender Auszug beweisen: „Es ist dabei eine unerläßliche Voraussetzung, daß die Tendenz der gegen die Maßregeln der Regierung ausgesprochenen Erinnerungen nicht gehässig und böswillig, sondern wohlmeinend sei, und es muß von dem Zensor der gute Wille und die Einsicht verlangt werden, daß er zu unterscheiden wisse, wo das eine und das andere der Fall ist. Mit Rücksicht hierauf haben die Zensoren ihre Aufmerksamkeit auch besonders auf die Form und den Ton der Sprache der Druckschriften zu richten, und insofern durch Leidenschaftlichkeit, Heftigkeit und Anmaßung ihre Tendenz sich als eine verderbliche darstellt, deren Druck nicht zu gestatten." Der Schriftsteller ist also dem furchtbarsten Terrorismus, der Jurisdiktion des Verdachts anheim gefallen. Tendenzgesetze, Gesetze die keine objektiven Normen geben, sind Gesetze des Terrorismus, wie sie die Noth des Staats unter Robespierre und die Verdorbenheit des Staats unter den römischen Kaisern erfunden hat. Gesetze, die nicht die Handlung als solche, sondern die Gesinnung des Handelnden zu ihren Hauptkriterien machen, sind Nichts als positive

Sanktionen der Gesetzlosigkeit. Lieber wie jener Zar von Rußland Jedem den Bart durch offizielle Kosaken abscheeren lassen, als die Meinung, in der ich den Bart trage, zum Kriterium des Scheerens machen.

Nur insofern ich mich äußere, in die Sphäre des Wirklichen trete, trete ich in die Sphäre des Gesetzgebers. Für das Gesetz bin ich gar nicht vorhanden, gar kein Objekt desselben, außer in meiner That. Sie ist das Einzige, woran mich das Gesetz zu halten hat; denn sie ist das Einzige, wofür ich ein Recht der Existenz verlange, ein Recht der Wirklichkeit, wodurch ich also auch dem wirklichen Recht anheim falle. Allein das Tendenzgesetz bestraft nicht allein das, was ich thue, sondern das, was ich außer der That meine. Es ist also ein Insult auf die Ehre des Staatsbürgers, ein Vexirgesetz gegen meine Existenz.

Ich kann mich drehen und wenden, wie ich will, es kommt auf den Thatbestand nicht an. Meine Existenz ist verdächtig, mein innerstes Wesen, meine Individualität wird als eine schlechte betrachtet, und für diese Meinung werde ich bestraft. Das Gesetz straft mich nicht für das Unrecht, was ich thue, sondern für das Unrecht, was ich nicht thue. Ich werde eigentlich dafür gestraft, daß meine Handlung nicht gesetzwidrig ist, denn nur dadurch zwinge ich den milden, wohlmeinenden Richter, an meine schlechte Gesinnung, die so klug ist, nicht ans Tageslicht zu treten, sich zu halten.

Das Gesinnungsgesetz ist kein Gesetz des Staates für die Staatsbürger, sondern das Gesetz einer Partei gegen eine andre Partei. Das Tendenzgesetz hebt die Gleichheit der Staatsbürger vor dem Gesetze auf. Es ist ein Gesetz der Scheidung, nicht der Einung, und alle Gesetze der Scheidung sind reaktionär. Es ist kein Gesetz, sondern ein Privilegium. Der Eine darf thun, was der Andre nicht thun darf, nicht weil diesem etwa eine objektive Eigenschaft fehlte, wie dem Kind zum Kontrahiren von Verträgen, nein, weil seine gute Meinung, seine Gesinnung verdächtig ist. Der sittliche Staat unterstellt in seinen Gliedern die Gesinnung des Staats, sollten sie auch in Opposition gegen ein Staatsorgan, gegen die Regierung treten; aber die Gesellschaft, in der ein Organ sich alleiniger, exklusiver Besitzer der Staatsvernunft und Staatssittlichkeit dünkt, eine Regierung, die sich in prinzipiellen Gegensatz gegen das Volk setzt, und daher ihre staatswidrige Gesinnung für die allgemeine, für die normale Gesinnung hält, das üble Gewissen der Faktion erfindet Tendenzgesetze, Gesetze der Rache, gegen eine Gesinnung,

die nur in den Regierungsgliedern selbst ihren Sitz hat. Gesinnungsgesetze basiren auf der Gesinnungslosigkeit, auf der unsittlichen, materiellen Ansicht vom Staat. Sie sind ein indiskreter Schrei des bösen Gewissens. Und wie ist ein Gesetz der Art zu exekutiren? Durch ein Mittel, empörender als das Gesetz selbst, durch Spione, oder durch vorherige Uebereinkunft, ganze literarische Richtungen für verdächtig zu halten, wobei allerdings wieder auszukundschaften bleibt, welcher Richtung ein Individuum angehöre. Wie im Tendenzgesetz die gesetzliche Form dem Inhalt widerspricht, wie die Regierung, die es giebt, gegen das eifert, was sie selbst ist, gegen die staatswidrige Gesinnung, so bildet sie auch im Besondern gleichsam die verkehrte Welt zu ihren Gesetzen, denn sie mißt mit doppeltem Maß. Nach der einen Seite ist Recht, was das Unrecht der andern Seite ist. Ihre Gesetze schon sind das Gegentheil von dem, was sie zum Gesetz machen.

In dieser Dialektik verfängt sich auch die neue Zensurinstruktion. Sie ist der Widerspruch, alles das auszuüben und den Zensoren zur Pflicht zu machen, was sie an der Presse als staatswidrig verdammt.

So verbietet die Instruktion den Schriftstellern, die Gesinnung Einzelner oder ganzer Klassen zu verdächtigen, und in einem Athem gebietet sie dem Zensor, alle Staatsbürger in verdächtige und unverdächtige einzutheilen, in wohlmeinende und übelmeinende. Die der Presse entzogene Kritik wird zur täglichen Pflicht des Regierungskritikers; allein bei dieser Umkehrung hat es nicht einmal sein Bewenden. Innerhalb der Presse erschien das Staatswidrige seinem Gehalte nach als ein Besonderes, [nach der] Seite seiner Form war es allgemein, das heißt dem allgemeinen Urtheil preis gegeben.

Allein nun dreht sich die Sache um. Das Besondere erscheint jetzt in Bezug auf seinen Inhalt als das Berechtigte, das Staatswidrige als Meinung des Staats, als Staatsrecht, in Bezug auf seine Form als Besonderes, unzugänglich dem allgemeinen Licht, aus dem freien Tag der Oeffentlichkeit in die Aktenstube des Regierungskritikers verbannt. So will die Instruktion die Religion beschützen, aber sie verletzt den allgemeinsten Grundsatz aller Religionen, die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der subjektiven Gesinnung. Sie macht den Zensor an Gottes Statt zum Richter des Herzens. So untersagt sie beleidigende Aeußerungen und ehrenkränkende Urtheile über einzelne Personen, aber sie setzt euch jeden Tag dem ehrenkränkenden und beleidigenden Urtheil

des Zensors aus. So will die Instruktion die von übelwollenden oder schlecht unterrichteten Individuen herrührenden Klatschereien unterdrücken, und sie zwingt den Zensor, sich auf solche Klatschereien, auf das Spioniren durch schlecht unterrichtete und übelwollende Individuen zu verlassen und zu verlegen, indem sie das Urtheil aus der Sphäre des objektiven Gehalts in die Sphäre der subjektiven Meinung oder Willkür herabzieht. So soll die Absicht des Staats nicht verdächtigt werden, aber die Instruktion geht vom Verdacht gegen den Staat aus. So soll unter gutem Schein keine schlechte Gesinnung verborgen werden, aber die Instruktion selbst ruht auf einem falschen Schein. So soll das Nationalgefühl erhöht werden, und auf eine die Nationen erniedrigende Ansicht wird basirt. Man verlangt gesetzmäßiges Betragen und Achtung vor dem Gesetze, aber zugleich sollen wir Institutionen ehren, die uns gesetzlos machen und die Willkür an die Stelle des Rechts setzen. Wir sollen das Prinzip der Persönlichkeit so sehr anerkennen, daß wir trotz dem mangelhaften Institut der Zensur dem Zensor vertrauen, und ihr verletzt das Prinzip der Persönlichkeit so sehr, daß ihr sie nicht nach den Handlungen, sondern nach der Meinung von der Meinung ihrer Handlungen richten laßt. Ihr fordert Bescheidenheit, und ihr geht von der enormen Unbescheidenheit aus, einzelne Staatsdiener zum Herzensspäher, zum Allwissenden, zum Philosophen, Theologen, Politiker, zum delphischen Apollo zu ernennen. Ihr macht uns einerseits die Anerkennung der Unbescheidenheit zur Pflicht und verbietet uns andrerseits die Unbescheidenheit. Die eigentliche Unbescheidenheit besteht darin, die Vollendung der Gattung besondern Individuen zuzuschreiben. Der Zensor ist ein besonderes Individuum, aber die Presse ergänzt sich zur Gattung. Uns befehlt ihr Vertrauen und dem Mißtrauen verleiht ihr gesetzliche Kraft. Ihr traut euren Staatsinstitutionen so viel zu, daß sie den schwachen Sterblichen, den Beamten, zu Heiligen und ihm das Unmögliche möglich machen werden. Aber ihr mißtraut eurem Staatsorganismus so sehr, daß ihr die isolirte Meinung eines Privatmanns fürchtet; denn ihr behandelt die Presse als einen Privatmann. Von den Beamten unterstellt ihr, daß sie ganz unpersönlich, ohne Groll, Leidenschaft, Bornirtheit und menschliche Schwäche verfahren werden. Aber das Unpersönliche, die Ideen, verdächtigt ihr voller persönlicher Ränke und subjektiver Niederträchtigkeit zu sein. Die Instruktion verlangt unbegrenztes Vertrauen auf den Stand der Beamteten, und sie geht von unbegrenztem Miß-

trauen gegen den Stand der Nichtbeamteten aus. Warum sollen wir nicht Gleiches mit Gleichem vergelten? Warum soll uns nicht eben dieser Stand das Verdächtige sein? Ebenso der Charakter. Und von vorn herein muß der Unbefangene dem Charakter des öffentlichen Kritikers mehr Achtung zollen, als dem Charakter des geheimen.

Was überhaupt schlecht ist, bleibt schlecht, welches Individuum der Träger dieser Schlechtigkeit sei, ob ein Privatkritiker oder ein von der Regierung angestellter, nur daß im letztern Fall die Schlechtigkeit autorisirt, und als eine Nothwendigkeit von Oben betrachtet wird, um das Gute von Unten zu verwirklichen.

Die Zensur der Tendenz und die Tendenz der Zensur sind ein Geschenk der neuen liberalen Instruktion. Niemand wird uns verdenken, wenn wir mit einem gewissen Mißtrauen zu ihren weitern Bestimmungen uns hinwenden.

„Beleidigende Aeußerungen und ehrenkränkende Urtheile über einzelne Personen sind nicht zum Druck geeignet.“ Nicht zum Druck geeignet! Statt dieser Milde wäre zu wünschen, daß das beleidigende und ehrenkränkende Urtheil objektive Bestimmungen erhalten hätte.

„Dasselbe gilt von der Verdächtigung der Gesinnung Einzelner oder (inhaltsschweres Oder) ganzer Klassen, vom Gebrauch von Parteinamen und dergleichen Persönlichkeiten.“ Also auch die Rubrizirung unter Kategorien, der Angriff auf ganze Klassen, der Gebrauch von Parteinamen — und der Mensch muß Allem wie Adam einen Namen geben, damit es für ihn vorhanden sei, Parteinamen sind nothwendige Kategorien für die politische Presse,

> Weil jede Krankheit zuvörderst, wie Doktor Sassafras meint,
> Um glücklich sie kuriren zu können,
> Benamset werden muß.

Dies alles gehört zu den Persönlichkeiten. Wie soll man es nun anfangen? Die Person des Einzelnen darf man nicht angreifen, die Klasse, das Allgemeine, die moralische Person eben so wenig. Der Staat will — und da hat er Recht — keine Injurien dulden, keine Persönlichkeiten; aber durch ein leichtes „oder“ wird das Allgemeine auch unter die Persönlichkeiten subsumirt. Durch das „oder“ kommt das Allgemeine in die Mitte, und durch ein kleines „und“ erfahren wir schließlich, daß nur von Persönlichkeiten die Rede gewesen. Als eine ganz spielende Konsequenz aber ergiebt sich, daß alle Kontrolle der Beamten, wie solcher

Institutionen, die als eine Klasse von Individuen existirt, der Presse untersagt wird.

„Wird die Zensur nach diesen Andeutungen in dem Geiste des Zensuredikts vom 18. Oktober 1819 ausgeübt, so wird einer anständigen und freimüthigen Publizität hinreichender Spielraum gewährt, und es ist zu erwarten, daß dadurch eine größere Theilnahme an vaterländischen Interessen erweckt und so das Nationalgefühl erhöht werden wird.“ Daß nach diesen Andeutungen der anständigen, im Sinne der Zensur anständigen, Publizität ein mehr als hinreichender Spielraum gewährt sei, — auch das Wort Spielraum ist glücklich gewählt, denn der Raum ist für eine spielende, an Luftsprüngen sich genügende Presse berechnet — gestehen wir zu; ob für eine freimüthige Publizität, und wo ihr der freie Muth sitzen soll, überlassen wir dem Scharfblick des Lesers. Was die Erwartungen der Instruktion betrifft, so mag allerdings das Nationalgefühl in der Weise erhöht werden, wie die zugesandte Schnur das Gefühl der türkischen Nationalität erhöht; ob aber gerade die ebenso bescheidene als ernsthafte Presse Theilnahme an den vaterländischen Interessen erwecken wird, überlassen wir ihr selbst; eine magere Presse ist nicht mit China aufzufüttern. Allein vielleicht haben wir die angeführte Periode zu ernsthaft begriffen. Vielleicht treffen wir besser den Sinn, wenn wir sie als bloßen Haken in der Rosenkette betrachten. Vielleicht hält dieser liberale Haken eine Perle von sehr zweideutigem Werth. Sehen wir zu. Auf den Zusammenhang kommt Alles an. Die Erhöhung des Nationalgefühls und die Erweckung der Theilnahme an vaterländischen Interessen, die in dem angeführten obligaten Passus als Erwartung ausgesprochen werden, verwandeln sich unter der Hand in einen Befehl, in dessen Munde ein neuer Preßzwang unsrer armen schwindsüchtigen Tagesblätter liegt.

„Auf diesem Weg darf man hoffen, daß auch die politische Literatur und die Tagespresse ihre Bestimmung besser erkennen, mit dem Gewinn eines reichern Stoffes auch einen würdigern Ton sich aneignen, und es künftig verschmähen werden, durch Mittheilung gehaltloser, aus fremden Zeitungen entlehnter, von übelwollenden oder schlecht unterrichteten Korrespondenten herrührender Tagesneuigkeiten, durch Klatschereien und Persönlichkeiten auf die Neugierde ihrer Leser zu spekuliren — eine Richtung, gegen welche einzuschreiten die Zensur den unzweifelhaften Beruf hat.“

Auf dem angegebenen Wege wird gehofft, daß die politische Literatur und die Tagespresse ihre Bestimmung besser erkennen werden 2c. Allein die bessere Erkenntniß läßt sich nicht anbefehlen; auch ist sie eine erst noch zu erwartende Frucht, und Hoffnung ist Hoffnung. Die Instruktion aber ist viel zu praktisch, um sich mit Hoffnungen und frommen Wünschen zu begnügen. Während der Presse die Hoffnung ihrer künftigen Besserung als neues Soulagement gewährt wird, wird ihr zugleich von der gütigen Instruktion ein gegenwärtiges Recht genommen. Sie verliert, was sie noch hat, in Hoffnung ihrer Besserung. Es geht ihr wie dem armen Sancho Pansa, dem sein Hofarzt alle Speise vor seinen Augen entzog, damit kein verdorbener Magen ihn zur Erfüllung der vom Herzog auferlegten Pflichten untüchtig mache.

Zugleich dürfen wir die Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, den preußischen Schriftsteller zur Aneignung dieser Art von anständigem Stil aufzufordern. Im Vordersatz heißt es: „Auf diesem Wege darf man hoffen, daß.“ Von diesem daß wird eine ganze Reihe von Bestimmungen regiert, also, daß die politische Literatur und die Tagespresse ihre Bestimmung besser erkennen, daß sie einen würdigern Ton, 2c. 2c., daß sie Mittheilungen gehaltloser, aus fremden Zeitungen entlehnter Korrespondenzen 2c. verschmähen werden. Alle diese Bestimmungen stehen noch unter dem Regiment der Hoffnung; aber der Schluß, der sich durch einen Gedankenstrich an das Vorhergehende anschließt: „eine Richtung, gegen welche einzuschreiten die Zensur den unzweifelhaften Beruf hat“, überhebt den Zensor der langweiligen Aufgabe, die gehoffte Besserung der Tagespresse abzuwarten, und ermächtigt ihn vielmehr, das Mißfällige ohne Weiteres wegzustreichen. An die Stelle der innern Kur ist die Amputation getreten.

„Damit diesem Ziele näher getreten werde, ist es aber erforderlich, daß bei Genehmigung neuer Zeitschriften und neuer Redakteure mit großer Vorsicht verfahren werde, damit die Tagespresse nur völlig unbescholtenen Männern anvertraut werde, deren wissenschaftliche Befähigung, Stellung und Charakter für den Ernst ihrer Bestrebungen und für die Loyalität ihrer Denkungsart Bürgschaft leisten.“ Ehe wir auf das Einzelne eingehen, zuvor eine allgemeine Bemerkung. Die Genehmigung neuer Redakteure, also überhaupt der künftigen Redakteure, ist ganz der „großen Vorsicht“, versteht sich der Staatsbehörden, der Zensur anheimgestellt, während das alte Zensuredikt wenigstens unter gewissen Garantien die Wahl des Redakteurs dem Belieben des Unternehmers überließ:

Art. IX. Die Oberzensurbehörde ist berechtigt, dem Unternehmer einer Zeitung zu erklären, daß der angegebene Redakteur nicht von der Art sei, das nöthige Zutrauen einzuflößen, in welchem Falle der Unternehmer verpflichtet ist, entweder einen andern Redakteur anzunehmen, oder wenn er den ernannten beibehalten will, für ihn eine von Unsern oben erwähnten Staatsministerien auf den Vorschlag gedachter Oberzensurbehörde zu bestimmende Kaution zu leisten.

In der neuen Zensurinstruktion spricht sich eine ganz andere Tiefe, man kann sagen Romantik des Geistes aus. Während das alte Zensuredikt äußerliche, prosaische, daher gesetzlich bestimmbare Kautionen verlangt, unter deren Garantie auch der mißliebige Redakteur zuzulassen sei, nimmt dagegen die Instruktion dem Unternehmer einer Zeitschrift jeden Eigenwillen, und verweist die vorbeugende Klugheit der Regierung, die große Vorsicht und den geistigen Tiefsinn der Behörden auf innere, subjektive, äußerlich unbestimmbare Qualitäten. Wenn aber die Unbestimmtheit, die zartsinnige Innerlichkeit und die subjektive Ueberschwänglichkeit der Romantik in das rein Aeußerliche umschlägt, nur in dem Sinne, daß die äußerliche Zufälligkeit nicht mehr in ihrer prosaischen Bestimmtheit und Begrenzung, sondern in einer wunderbaren Glorie, in einer eingebildeten Tiefe und Herrlichkeit erscheint, — so wird auch die Instruktion diesem romantischen Schicksal schwerlich entgehen können.

Die Redakteure der Tagespresse, unter welche Kategorie die ganze Journalistik fällt, sollen völlig unbescholtene Männer sein. Als Garantie dieser völligen Unbescholtenheit wird zunächst die „wissenschaftliche Befähigung" angegeben. Nicht der leiseste Zweifel steigt auf, ob der Zensor die wissenschaftliche Befähigung besitzen kann, über wissenschaftliche Befähigung jeder Art ein Urtheil zu besitzen. Lebt in Preußen eine solche Schaar der Regierung bekannter Universalgenies — jede Stadt hat wenigstens einen Zensor —, warum treten diese enzyklopädistischen Köpfe nicht als Schriftsteller auf? Besser, als durch die Zensur, könnte den Verwirrungen der Presse ein Ende gemacht werden, wenn diese Beamten, übermächtig durch ihre Anzahl, mächtiger durch ihre Wissenschaft und ihr Genie, auf einmal sich erhöben und mit ihrem Gewicht jene elenden Schriftsteller erdrückten, die nur in einem Genre, aber selbst in diesem einen Genre ohne offiziell erprobte Befähigung agiren. Warum schweigen diese gewiegten Männer, die wie die römischen Gänse durch ihr Geschnatter das Kapitol retten könnten? Es sind Männer von zu großer

Zurückhaltung. Das wissenschaftliche Publikum kennt sie nicht, aber die Regierung kennt sie.

Und wenn jene Männer schon Männer sind, wie sie kein Staat zu finden wußte, denn nie hat ein Staat ganze Klassen gekannt, die nur von Universalgenies und Polyhistoren eingenommen werden können, um wie viel genialer müssen noch die Wähler dieser Männer sein! Welche geheime Wissenschaft müssen sie besitzen, um Beamten, die in der Republik der Wissenschaft unbekannt sind, ein Attest über ihre universalwissenschaftliche Befähigung ausstellen zu können! Je höher wir steigen in dieser Büreaukratie der Intelligenz, um so wundervollere Köpfe begegnen uns. Ein Staat, der solche Säulen einer vollendeten Presse besitzt, lohnt es dem der Mühe, handelt der zweckmäßig, diese Männer zu Wächtern einer mangelhaften Presse zu machen, das Vollendete zum Mittel für das Unvollendete herabzusetzen?

So viele dieser Zensoren ihr anstellt, so viele Chancen der Besserung entzieht ihr dem Reich der Presse. Ihr entzieht eurem Heer die Gesunden, um sie zu Aerzten der Ungesunden zu machen.

Stampft nur auf den Boden wie Pompejus, und aus jedem Regierungsgebäude wird eine geharnischte Pallas Athene hervorspringen. Vor der offiziellen Presse wird die seichte Tagespresse in ihr Nichts zerfallen. Die Existenz des Lichts reicht hin, die Finsterniß zu widerlegen. Laßt euer Licht leuchten und stellt es nicht unter den Scheffel. Statt einer mangelhaften Zensur, deren Vollgiltigkeit euch selbst problematisch dünkt, gebt uns eine vollendete Presse, die ihr nur zu befehlen habt, deren Vorbild der chinesische Staat schon seit Jahrhunderten liefert.

Doch die wissenschaftliche Befähigung zur einzigen, zur nothwendigen Bedingung für die Schriftsteller der Tagespresse machen, ist das nicht eine Bestimmung des Geistes, keine Begünstigung des Privilegiums, keine konventionelle Forderung, ist das nicht eine Bedingung der Sache, keine Bedingung der Person?

Leider unterbricht die Zensurinstruktion unsre Panegyrik. Neben der Bürgschaft der wissenschaftlichen Befähigung findet sich die der Stellung und des Charakters. Stellung und Charakter!

Der Charakter, der so unmittelbar der Stellung folgt, scheint beinahe ein bloßer Ausfluß derselben zu sein. Die Stellung laßt uns vor Allem ins Auge fassen. Sie steht so eingeengt zwischen der wissen-

schaftlichen Befähigung und dem Charakter, daß man beinahe versucht wird, an ihrem guten Gewissen zu zweifeln.

Die allgemeine Forderung der wissenschaftlichen Befähigung, wie liberal! die besondere Forderung der Stellung, wie illiberal! Die wissenschaftliche Befähigung und die Stellung zusammen, wie scheinliberal! Da wissenschaftliche Befähigung und Charakter sehr unbestimmt, die Stellung dagegen sehr bestimmt ist, warum sollten wir nicht schließen, daß das Unbestimmte nach nothwendigem logischen Gesetze sich an das Bestimmte anlehnen und an ihm Halt und Inhalt erhalten werde? Wäre es also ein großer Fehlschluß des Zensors, wenn er die Instruktion so auslegte, die äußere Form der wissenschaftlichen Befähigung und des Charakters, in der Welt aufzutreten, sei die Stellung, um so mehr, da sein eigner Stand ihm diese Ansicht als Staatsansicht verbürgt? Ohne diese Auslegung bleibt es wenigstens völlig unbegreiflich, warum wissenschaftliche Befähigung und Charakter nicht hinreichende Bürgschaften des Schriftstellers sind, warum die Stellung das nothwendige Dritte ist. Käme der Zensor nun gar in Konflikt, fänden sich diese Bürgschaften selten oder nie zusammen, wohin soll seine Wahl fallen, da einmal gewählt werden, da doch irgend wer Zeitungen und Journale redigiren muß? Die wissenschaftliche Befähigung und der Charakter ohne Stellung können dem Zensor ihrer Unbestimmtheit wegen problematisch sein, wie es überhaupt seine gerechte Verwunderung erregen muß, daß solche Qualitäten getrennt von der Stellung existiren. Darf dagegen der Zensor den Charakter, die Wissenschaft bezweifeln, wo die Stellung vorhanden ist? Er traute in diesem Fall dem Staat weniger Urtheil zu, als sich selbst, während er in dem entgegengesetzten dem Schriftsteller mehr als dem Staat zutraute. Sollte ein Zensor so taktlos, so übelmeinend sein? Es steht nicht zu erwarten, und wird gewiß nicht erwartet. Die Stellung, weil sie im Zweifelsfall das entscheidende Kriterium ist, ist überhaupt das absolut Entscheidende.

Wie also früher die Instruktion durch ihre Rechtgläubigkeit mit dem Zensuredikt in Konflikt geräth, so jetzt durch ihre Romantik, die immer zugleich Tendenzpoesie ist. Aus der Geldkaution, die eine prosaische, eigentliche Bürgschaft ist, wird eine ideelle, und diese ideelle verwandelt sich in die ganz reelle und individuelle Stellung, die eine magische fingirte Bedeutung erhält. Ebenso verwandelt sich die Bedeutung der Bürgschaft. Nicht mehr der Unternehmer wählt einen Redakteur, für

den er der Behörde bürgt, sondern die Behörde wählt ihm einen Redakteur, für den sie sich bei sich selbst verbürgt. Das alte Edikt erwartet die Arbeiten des Redakteurs, für welche die Geldkaution des Unternehmers einsteht. Die Instruktion hält sich nicht an die Arbeit, sondern an die Person des Redakteurs. Sie verlangt eine bestimmte persönliche Individualität, die ihr das Geld des Unternehmers verschaffen soll. Die neue Instruktion ist eben so äußerlich, als das alte Edikt; aber statt daß dieses das prosaisch Bestimmte seiner Natur gemäß ausspricht und begrenzt, leiht sie der äußersten Zufälligkeit einen imaginären Geist und spricht das blos Individuelle mit dem Pathos der Allgemeinheit aus.

Wenn aber die romantische Instruktion in Bezug auf den Redakteur der äußerlichsten Bestimmtheit den Ton der gemüthvollsten Unbestimmtheit giebt, so giebt sie in Bezug auf den Zensor der vagsten Unbestimmtheit den Ton der gesetzlichen Bestimmtheit. „Mit gleicher Vorsicht muß bei Ernennung der Zensoren verfahren werden, damit das Zensoramt nur Männern von erprobter Gesinnung und Fähigkeit übertragen werde, die dem ehrenvollen Vertrauen, welches dasselbe voraussetzt, vollständig entsprechen; Männern, welche, wohldenkend und scharfsichtig zugleich, die Form von dem Wesen der Sache zu sondern verstehen, und mit sicherem Takt sich über Bedenken hinwegzusetzen wissen, wo Sinn und Tendenz einer Schrift an sich diese Bedenken nicht rechtfertigen.“ An die Stelle der Stellung und des Charakters beim Schriftsteller tritt hier die erprobte Gesinnung, da die Stellung von selbst gegeben ist. Bedeutender ist dies, wenn bei dem Schriftsteller wissenschaftliche Befähigung, bei dem Zensor Fähigkeit ohne weitere Bestimmung gefordert wird. Das alte, die Politik ausgenommen, rationalistisch gesinnte Edikt erfordert in Art. 3 „wissenschaftlich gebildete“ und sogar „aufgeklärte“ Zensoren. Beide Prädikate fallen in der Instruktion fort, und an die Stelle der Befähigung des Schriftstellers, die eine bestimmte, ausgebildete, zur Wirklichkeit gewordene Fähigkeit bedeutet, tritt bei dem Zensor die Anlage der Befähigung, die Fähigkeit überhaupt. Also die Anlage der Fähigkeit soll die wirkliche Befähigung zensiren, wie sehr auch der Natur der Sache nach offenbar das Verhältniß umzukehren ist. Nur im Vorbeigehen bemerken wir endlich, daß die Fähigkeit des Zensors dem sachlichen Inhalt nach nicht näher bestimmt ist, wodurch ihr Charakter allerdings zweideutig wird.

Das Zensoramt soll ferner Männern übertragen werden, „die dem ehrenvollen Vertrauen, welches dasselbe erfordert, vollkommen entsprechen“. Diese pleonastische Scheinbestimmung, Männer zu einem Amt zu wählen, denen man vertraut, daß sie dem ehrenvollen Vertrauen, welches ihnen geschenkt wird, vollständig entsprechen (werden?), ein allerdings sehr vollständiges Vertrauen, — ist nicht weiter zu erörtern.

Endlich sollen die Zensoren Männer sein, „welche, wohldenkend und scharfsichtig zugleich, die Form von dem Wesen der Sache zu sondern verstehen, und mit sicherm Takte sich über Bedenken hinwegzusetzen wissen, wo Sinn und Tendenz einer Schrift an sich diese Bedenken nicht rechtfertigen“.

Mehr oben dagegen schreibt die Instruktion vor:

„Mit Rücksicht hierauf“ (nämlich die Untersuchung der Tendenz) „haben die Zensoren ihre Aufmerksamkeit auch besonders auf die Form und den Ton der Sprache der Druckschriften zu richten, und insofern durch Leidenschaftlichkeit, Heftigkeit und Anmaßung ihre Tendenz sich als eine verderbliche darstellt, deren Druck nicht zu gestatten.“ Einmal also soll der Zensor die Tendenz aus der Form, das andere Mal die Form aus der Tendenz beurtheilen. War vorhin schon der Inhalt ganz verschwunden als Kriterium des Zensirens, so verschwindet jetzt auch die Form. Wenn nur die Tendenz gut ist, so hat es mit den Verstößen der Form Nichts auf sich. Mag die Schrift auch nicht gerade sehr ernsthaft und bescheiden gehalten sein, mag sie heftig, leidenschaftlich, anmaßend scheinen, wer wird sich die rauhe Außenseite schrecken lassen? Man muß das Formelle vom Wesen zu unterscheiden wissen. Jeder Schein der Bestimmungen mußte aufgehoben, die Instruktion mußte mit einem vollkommenen Widerspruch gegen sich selbst enden; denn Alles, woraus die Tendenz erkannt werden soll, empfängt vielmehr erst seine Qualifizirung aus der Tendenz und muß vielmehr aus der Tendenz erkannt werden. Die Heftigkeit des Patrioten ist heiliger Eifer, seine Leidenschaftlichkeit ist die Reizbarkeit des Liebenden, seine Anmaßung eine hingebende Theilnahme, die zu maßlos ist, um mäßig zu sein.

Alle objektiven Normen sind weggefallen, die persönliche Beziehung ist das Letzte und der Takt des Zensors darf eine Bürgschaft genannt werden. Was kann also der Zensor verletzen? Den Takt. Und Taktlosigkeit ist kein Verbrechen. Was ist auf Seite des Schriftstellers be-

droht? Die Existenz. Welcher Staat hat je die Existenz ganzer Klassen vom Takt einzelner Beamten abhängig gemacht?

Noch einmal, alle objektiven Normen sind weggefallen; von Seite des Schriftstellers ist die Tendenz der letzte Inhalt, der verlangt und vorgeschrieben wird, die formlose Meinung als Objekt; die Tendenz als Subjekt, als Meinung von der Meinung, ist der Takt und die einzige Bestimmung des Zensors.

Wenn aber die Willkür des Zensors — und die Berechtigung der bloßen Meinung ist die Berechtigung der Willkür — eine Konsequenz ist, die unter dem Schein sachlicher Bestimmungen verbrämt war, so spricht die Instruktion dagegen mit vollem Bewußtsein die Willkür des Oberpräsidiums aus; diesem wird ohne Weiteres Vertrauen geschenkt, und dieses dem Oberpräsidenten geschenkte Vertrauen ist die letzte Garantie der Presse. So ist das Wesen der Zensur überhaupt in der hochmüthigen Einbildung des Polizeistaates auf seine Beamten gegründet. Selbst das Einfachste wird dem Verstand und dem guten Willen des Publikums nicht zugetraut; aber selbst das Unmögliche soll den Beamten möglich sein.

Dieser Grundmangel geht durch alle unsere Institutionen hindurch. So z. B. sind im Kriminalverfahren Richter, Ankläger und Vertheidiger in einer Person vereinigt. Diese Vereinigung widerspricht allen Gesetzen der Psychologie. Aber der Beamte ist über die psychologischen Gesetze erhaben, wie das Publikum unter denselben steht. Doch ein mangelhaftes Staatsprinzip kann man entschuldigen; aber unverzeihlich wird es, wenn es nicht ehrlich genug ist, um konsequent zu sein. Die Verantwortlichkeit der Beamten müßte so unverhältnißmäßig über der des Publikums stehen, wie die Beamten über dem Publikum, und gerade hier, wo die Konsequenz allein das Prinzip rechtfertigen, es innerhalb seiner Sphäre zum rechtlichen machen könnte, wird es aufgegeben, und gerade hier wird das entgegengesetzte angewandt.

Auch der Zensor ist Ankläger, Vertheidiger und Richter in einer Person; dem Zensor ist die Verwaltung des Geistes anvertraut; der Zensor ist unverantwortlich.

Die Zensur könnte nur einen provisorisch loyalen Charakter erhalten, wenn sie den ordentlichen Gerichten unterworfen würde, was allerdings unmöglich ist, so lange es keine objektiven Zensurgesetze giebt. Aber das allerschlechteste Mittel ist, die Zensur wieder vor Zensur zu stellen, etwa vor einen Oberpräsidenten oder ein Oberzensurkollegium.

Alles, was von dem Verhältniß der Presse zur Zensur, gilt wieder vom Verhältniß der Zensur zur Oberzensur und vom Verhältniß des Schriftstellers zum Oberzensor, obgleich ein Mittelglied eingeschoben ist. Es ist dasselbe Verhältniß, auf eine höhere Staffel gestellt, der merkwürdige Irrthum, die Sache zu lassen und ihr ein anderes Wesen durch andere Personen geben zu wollen. Wollte der Zwangsstaat loyal sein, so höbe er sich auf. Jeder Punkt erforderte denselben Zwang und denselben Gegendruck. Die Oberzensur müßte wieder zensirt werden. Um diesem tödtlichen Kreis zu entgehen, entschließt man sich illoyal zu sein, die Gesetzlosigkeit beginne nun in der dritten oder neunundneunzigsten Schichte. Weil dies Bewußtsein dem Beamtenstaat unklar vorschwebt, sucht er wenigstens die Sphäre der Gesetzlosigkeit so hoch zu stellen, daß sie den Blicken entschwindet, und glaubt dann, sie sei verschwunden.

Die eigentliche Radikalkur der Zensur wäre ihre Abschaffung; denn das Institut ist schlecht, und die Institutionen sind mächtiger, als die Menschen. Doch, unsre Ansicht mag richtig sein oder nicht. Jedenfalls gewinnen die preußischen Schriftsteller durch die neue Instruktion, entweder an reeller Freiheit, oder an ideeller, an Bewußtsein.

Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet.

Anmerkungen.

Da Marx alle wesentlichen Sätze der Zensurinstruktion abdruckt, um sie zu kommentiren, so braucht ihr Wortlaut hier nicht wiedergegeben zu werden. Eher empfiehlt es sich für das leichtere Verständniß der Abhandlung, den zweiten Artikel des Zensuredikts vom 18. Oktober wörtlich vorzulegen. Marx unterscheidet nicht zwischen dem deutschen Bundesgesetze über die Presse und dem preußischen Zensuredikt, das an demselben Tage in der preußischen Gesetzsammlung verkündet wurde; wenn er Artikel VII und § 10 neben einander stellt, so ist der Artikel dem preußischen Edikt, der Paragraph dem deutschen Gesetz entnommen. Im Wesentlichen hat er es aber mit dem preußischen Edikt zu thun, in dessen zweitem Artikel er den „Geist“ der preußischen Zensur konzentrirt findet.

Dieser Artikel lautet nun: „Die Zensur wird keine ernsthafte und bescheidene Untersuchung der Wahrheit hindern, noch den Schriftstellern ungebührlichen Zwang auflegen, noch den freien Verkehr des Buchhandels hemmen. Ihr Zweck ist, Demjenigen zu steuern, was den allgemeinen Grundsätzen der Religion, ohne Rücksicht auf die Meinungen und Lehren einzelner Religionsparteien und im Staate geduldeter Sekten, zuwider ist, zu unterdrücken, was die Moral und guten Sitten beleidigt, dem fanatischen Herüberziehen von Religionswahrheiten in die Politik und der dadurch entstehenden Verwirrung der Begriffe entgegenzuarbeiten; endlich zu verhüten, was die Würde und Sicherheit, sowohl des preußischen Staats, als der übrigen deutschen Bundesstaaten verletzt. Hierher gehören alle auf Erschütterung der monarchischen und in diesen Staaten bestehenden Verfassungen abzweckenden Theorien; jede Verunglimpfung der mit dem preußischen Staate in freundschaftlicher Verbindung stehenden Regierungen und der sie konstituirenden Personen, ferner Alles was dahin zielt, im preußischen Staate oder den deutschen Bundesstaaten Mißvergnügen zu erregen und gegen bestehende Verordnungen aufzureizen; alle Versuche, im Lande und außerhalb desselben Parteien oder ungesetzmäßige Verbindungen zu stiften, oder in irgend einem Lande bestehende Parteien, welche am Umsturz der Verfassung arbeiten, in einem günstigen Lichte darzustellen.“

Indem die Zensurinstruktion vom 24. Dezember 1841 die Zensoren auf diesen Artikel verwies, rekapitulirte sie dessen Inhalt so, daß sie den gesperrt gedruckten Nebensatz im ersten Passus, sowie den ganzen zweiten Passus von: Hierher gehören 2c. ab wegließ. Die erste Auslassung wurde in der neuen Instruktion mit dem Satze ergänzt, daß Alles was wider

die christliche Religion im Allgemeinen oder einen ihrer bestimmten Lehrbegriffe auf eine frivole, feindselige Art gerichtet sei, nicht geduldet werden dürfe. Darin sah Marx mit Recht eine der philosophischen Literatur gelegte Fußangel, die das alte Zensuredikt so nicht gekannt hatte. Mit demselben Rechte sah er in der „weislichen" Verschweigung des zweiten Passus eine perfide Heuchelei. Die Instruktion wollte diesen Troß unsinniger Preßbeschränkungen gar nicht für „unstatthaft" erklären, aber sie konnte ihn auch nicht in ihren Text aufnehmen, ohne ihre „liberale" Tendenz bis auf die Knochen zu blamiren; so unterschlug sie ihn vor dem verehrlichen Publikum, aber wies die Zensoren mit durchaus nicht mißzuverstehendem Winke darauf hin.

Legt man heute das Zensuredikt von 1819 und die Zensurinstruktion von 1841 neben einander, so erkennt man auf den ersten Blick ihren Unterschied: dort die bornirte und brutale, aber in ihrer Art ehrliche und nüchterne, hier die freisinnig schillernde, aber von romantischer Tücke verseuchte Auflage rechtloser Gewalt. Was heute leicht ist, war jedoch im Jahre 1842 schwer, wie der Jubel bewies, der die Zensurinstruktion empfing. Mißtrauisch genug hat auch mancher Andere das Danaergeschenk betrachtet, namentlich unter den schon von der Zensur verbrannten Kindern, aber Keiner hat so sicher wie Marx das historische Dokument historisch zu registriren verstanden, Keiner hat sich so vollkommen frei gehalten von allen Selbsttäuschungen des Scheinliberalismus, von dem Marx vielmehr mit raschen Federstrichen ein heute noch zutreffendes Bild entwarf.

Die Hinweisung auf die Verhandlungen der Rheinischen Landstände hatte sich die Zensurinstruktion in einem von Marx nicht zitirten Satze geleistet, als rühmlichen Beweis dafür, wie umfangreich „derartige Erörterungen, welche die Maßregeln des Gouvernements einer Kritik unterwarfen, zur Publizität" gelangten; Marx hatte guten Grund, gerade hierüber zu spotten, wie sich gleich zeigen wird. Nicht minder nahe lag ihm die Anspielung darauf, daß nicht Zensoren die Grenzen zwischen Kirche und Staat zu bestimmen, sondern Diplomaten darüber zu unterhandeln hätten; er meinte die Kölner Bischofswirren, über deren Beilegung damals zwischen Berlin und Rom lebhaft verhandelt wurde.

III

Aus der Rheinischen Zeitung

Einleitung.

Nicht nur ungleich reichhaltiger, sondern namentlich auch für seine geistige Entwicklung ungleich einschneidender, als der Aufsatz für die Anekdota, waren die Aufsätze, die Karl Marx in der Rheinischen Zeitung veröffentlichte. Das eigenthümliche Wesen dieser Zeitung erklärt sich aus den rheinischen Zuständen der damaligen Zeit, die hier wenigstens in ihren allgemeinen Umrissen gezeichnet werden müssen.

1. Rheinische Zustände.

Den märkischen Hohenzollern war schon im 17. Jahrhundert durch Erbschaft einiger Besitz am Rheine zugefallen, doch hatten sie nie daran denken können, ihn so unter ihre despotische Fuchtel zu nehmen, wie etwa die Altmark oder Hinterpommern. Sie durften namentlich nicht wagen, ihr barbarisches Kantonsystem diesen industriell entwickelten Landestheilen aufzudrängen; selbst der alte Fritz mußte sich den Mund wischen mit dem sauersüßen Trost, daß es der rheinischen Bevölkerung im militärischen Dienstverhältniß an Treue und Ausdauer fehle. Damals standen die rheinischen Landestheile, die der preußischen Krone gehörten, etwa in demselben losen Verhältnisse zu ihr, wie die spanischen Niederlande zur österreichischen Krone.

Dies Verhältniß war nicht wiederherzustellen, als der preußische Staat in dem Länderschacher des Wiener Kongresses einen ebenso beträchtlichen wie werthvollen Besitz am Rheine zugetheilt erhielt. Er wurde damit keineswegs aus gutem Willen der heiligen Allianz beglückt, sondern vielmehr mit dem sehr unheiligen Hintergedanken Metternichs, den gefürchteten Nebenbuhler desto schneller mit Frankreich zu „kompromittiren“, das Dank der wirthschaftlich befreienden Gesetzgebung der französischen Revolution große Sympathien am Rheine besaß. Metternich hoffte, daß sich der preußische Parvenu an diesem deutsch-französischen Sonderleben den Kopf einrennen werde; in seiner reaktionären Kurzsichtigkeit begriff er nicht, was der Besitz eines Gebietes bedeutete, das die ausgedehnteste und mannigfaltigste Industrie von ganz Deutschland besaß.

Für die preußische Regierung wäre es ein Leichtes gewesen, den Spieß umzukehren und aus der Noth eine Tugend zu machen. Aber sie wetteiferte an reaktionärer Kurzsichtigkeit mit Metternich, wenn sie ihn darin nicht sogar übertraf. Statt ihre östlichen Provinzen auf die Kulturhöhe der Rheinlande zu entwickeln, quälte sie sich umgekehrt damit ab, die Kulturhöhe der Rheinlande auf den Maßstab des ostelbischen Junkerthums zurück zu schrauben, was politisch eine Unvernunft und historisch eine Unmöglichkeit war. Die Berliner Weisheit erreichte damit Nichts, als daß sie die neu erworbene Provinz mit Haß und Zorn gegen sich erfüllte; kein Mensch sei in Koblenz, der nicht Gott auf den Knieen danken würde, wenn das Land wieder unter französischer Botmäßigkeit stände, so meldete sogar ein amtlicher Bericht an den Staatskanzler Hardenberg, der noch jahrelang mit einem Abfall der Rheinlande an Frankreich rechnete.

Mit ihrer bekannten Gründlichkeit und Schnelligkeit hatte die kapitalistische Produktionsweise den rheinischen Boden eingeebnet und die alte ständische Gliederung so radikal zerstört, daß selbst die Ruinen fehlten, worauf etwa noch, wie in den östlichen Provinzen, eine feudale Restauration versucht werden konnte. Hatte die rheinische Ritterschaft und die mit ihr eng versippte Kirche noch vor einem Menschenalter zwei Drittel des Grund und Bodens besessen, so war bei der preußischen Besitzergreifung der Großgrundbesitz so vollständig vernichtet, daß ein Gut von 50 Morgen schon zu den großen Gütern gerechnet wurde. Im Regierungsbezirke Trier zählte man nur 102 Großgrundbesitzer mit mehr als 300 Morgen, im Aachener nur 80, im Düsseldorfer gar nur einen einzigen. Die wenigen Ritterbürtigen, die den Untergang der alten Adelsmacht überlebt hatten, traten nun freilich desto unbeschämter mit ihren Ansprüchen hervor; die Mirbach, Spee, Nesselrode und wie sie sonst hießen, verlangten im Namen deutscher Ehre und deutschen Rechts die Wiederherstellung der Fideikommisse, der Jagdrechte, der Zehnten, aber alle Beamten, auch die aus den östlichen Provinzen herübergeschickten, warnten die Berliner Regierung dringend vor reaktionären Experimenten solcher Art: die Rheinländer verständen in diesem Punkt absolut keinen Spaß. Erst im Jahre 1836, lange nach Hardenbergs Tode, ließ sich der schwache König dazu breitschlagen, den Häuptern der alten rheinischen Reichsritterschaft das Recht zu verleihen, durch autonome Bestimmungen über ihren Nachlaß zu verfügen. Man wagte aber auch dann nicht, diese Kabinetsordre in der Gesetzsammlung zu veröffentlichen; so sehr fürchtete man den Widerstand der rheinländischen Bevölkerung gegen jeden Versuch, die freie Theilbarkeit des Grund und Bodens zu beschränken. Und in der That, obgleich jene Kabinetsordre nur den jüngeren Söhnen des Adels selbst ihre Erbansprüche ver-

kümmerte, ergoß sich, sowie sie bekannt wurde, über die „ritterbürtigen Autonomen“ jahrelang unversieglicher Spott.

Nicht besser schnitt die Regierung ab, als sie dem rheinischen Provinziallandtage von 1841 den Vorschlag machte, zur „Erhaltung eines kräftigen Bauernstandes“ der Parzellirung des Grundbesitzes ins Unendliche gewisse Grenzen zu setzen. Sie stützte sich dabei auf die an sich unbestreitbare Thatsache, daß die kapitalistische Produktionsweise mit der Bauernschaft so unbarmherzig aufräumte, wie mit der Ritterschaft. Nach dem Ergebnisse der Katasteraufnahme war das Areal von 10243790 Morgen in 11215527 Parzellen zertheilt, so daß durchschnittlich jede Parzelle 160 Geviertruthen groß war: im Regierungsbezirk Koblenz ging die Zerstückelung so weit, daß 60 Geviertruthen die durchschnittliche Größe einer Parzelle ausmachten, ja in den Moselgegenden des Regierungsbezirks Trier kamen kaum 20 Geviertruthen auf die Parzelle. Im Ahrthale beanspruchten die Grenzfurchen 5 Prozent der Bodenfläche, so daß die Parzellenbesitzer durch hingelegte Ziegelsteine die Grenze bezeichneten, was natürlich endlosen Hader veranlaßte. Nun gab das Kataster zwar ein übertriebenes Bild der Parzellirung, da bei seiner Aufnahme häufig zusammenhängende Grundstücke ihrer verschiedenen Kulturart wegen in verschiedene Nummern getheilt wurden, allein wenn die Parzellirung so unaufhaltsam fortschritt, daß nach den bisherigen Erfahrungen im Regierungsbezirk Koblenz jährlich etwa 6000 Parzellen getheilt wurden, und daselbst Stückchen Wiesen und Weinberge von einem Pfennig Grundsteuer vorkamen, so konnte die Regierung nicht mit Unrecht von einer gänzlichen Zerstäubung des Grundbesitzes sprechen. Jedoch der rheinische Provinziallandtag lehnte die von ihr vorgeschlagene Beschränkung der Parzellirung kategorisch mit 49 gegen 8 Stimmen ab.

Diese Körperschaft war äußerlich nicht ganz so anachronistisch, wie der brandenburgische oder pommerische Landtag, da die drei Stände jeder über 25 Sitze zu verfügen hatten. Allein durch die Hinzufügung eines besonderen Fürstenstandes von 5 Mitgliedern war die Ritterschaft doch vor der Zweidrittelmehrheit gesichert, die durch Bürger und Bauern gegen sie hätte gebildet werden können; ein in dieser industriellen Provinz völlig sinnlos gewordener „Stand“ konnte die ganze Provinzialvertretung lahm legen. Durch das Verschwinden der Bauern, durch die Verwischung der Grenzen zwischen Stadt und Land wurde der Bourgeoisie die Möglichkeit eröffnet, als „Bauern“ verkleidete Mitglieder in den Landtag zu schmuggeln, aber nicht minder auch der Ritterschaft; in der Liste der bäuerlichen Mitglieder für den Landtag von 1841 finden sich einzelne Bürgermeister, jedoch auch einzelne Kapläne und Landräthe; die Meisten werden als Gutsbesitzer bezeichnet. Die Regierung

stemmte sich mit allen Mitteln, die ihr das korrupte Wahlsystem bot, dem stärkeren Eindringen der bürgerlichen Elemente entgegen; selbst derjenigen Richtung der rheinischen Bourgeoisie, die herzlich gern mit ihr kompromittirt hätte, bewies sie ein unüberwindliches Mißtrauen.

Eine solche Richtung gab es längst, und sie trat mit verstärkter Kraft seit der Gründung des Zollvereins hervor. In den langen Friedensjahren nach 1815 blühte Handel und Industrie am Rheine mächtig auf, und über dem Anschwellen des reellen Profits vergaß die Bourgeoisie gern ihre französischen Sympathien. Die Julirevolution, die in den süddeutschen und selbst in einzelnen norddeutschen Staaten eine lebhafte Bewegung erweckte, ja in Braunschweig sogar die gewaltsame Vertreibung eines Duodezdespoten herbeiführte, rief im rheinischen Proletariat einzelne krampfhafte Zuckungen hervor, allein die rheinische Bourgeoisie blieb ganz ruhig, es sei denn, daß sie im Dezember 1830 der preußischen Krone einen gemüthvollen Kompromißvorschlag machte. David Hansemann, ein selbstgemachter Mann von vierzig Jahren, der als Kaufmannslehrling nebenbei im subalternen Bureaudienste der französischen Verwaltung beschäftigt worden war, dann mit geringen Mitteln eine rasch aufblühende Wollhandlung in Aachen eingerichtet und die Aachener Feuerversicherungsgesellschaft gegründet hatte, reichte dem König eine Denkschrift ein, die schon zehn Jahre, ehe Jacobys Vier Fragen das politische Programm der bürgerlichen Ideologie verkündeten, mit anmuthiger Naivetät alle politischen Herzensgeheimnisse der profitmachenden Bourgeoisie enthüllte.

Hansemann warnte den König sowohl vor der sozialen wie vor der politischen Gefahr. In den unteren Klassen gehe ein Geist des Aufruhrs um, der seinen Ursprung theils in dem Hange zu einer besseren, nicht mit dem Verdienst im Verhältniß stehenden Lebensweise, theils aber auch darin habe, daß durch die Fortschritte der Industrie die Theilung der Arbeit immer zunehme und eben hierdurch die Industrie immer größere Ausdehnung erhalte. „Uebertriebene Philanthropie ist geradezu verderblich, da die Armen dadurch in eine verhältnißmäßig bessere Lage gerathen, als die handarbeitenden Klassen.“ Man müsse dahin streben, ihr Ehrgefühl zu erhalten und zu erhöhen, um ihr Emporkommen durch Fleiß und Sparsamkeit zu erleichtern. Aber auch die politische Gefahr sei nicht ausgeschlossen. Das Regierungssystem des unbeschränkten Despotismus hindere das Aufblühen jeder Industrie und bringe die Staaten an den Abgrund. Das beste System sei, sich auf die Majorität zu stützen, doch sei unter Majorität nicht die größte Kopfzahl zu verstehen, sondern die eigentliche Kraft der Nation, die zu finden eben die Aufgabe der Regierung sei. Um ihr das Suchen zu erleichtern, verlangte Hansemann die Beseitigung der

Zensur, der Patrimonialgerichtsbarkeit, der Zünfte, besonders aber auch der Provinziallandtage, die er als „einen Bau zwischen Fundament und Spitze“ verurtheilte; statt dessen schlug er zwei Kammern vor, deren erste aus Majoratsherren und königlichen Vertrauensleuten, die zweite aber aus den höchstbesteuerten Bourgeois bestehen sollte.

Der König hätte noch beschränkter sein müssen, als er war, wenn er den guten Willen dieser Denkschrift hätte verkennen sollen. Hansemann erhielt eine halbwegs gnädige Kabinetsordre als Antwort, wurde seitdem aber doch als unruhiger Kopf betrachtet, und mußte sich wiederholt Nichtbestätigung seiner Wahl ins Handelsgericht, in die Handelskammer, in den Provinziallandtag gefallen lassen. Eine Schrift, die er im Jahre 1833 herausgab, zeigte denn auch, daß zwischen der Klassenselbstsucht der rheinischen Bourgeoisie hüben und des ostelbischen Junkerthums drüben ein gähnender Abgrund bestand. Hansemann verglich darin die Herrlichkeit des französischen Julikönigthums mit der politisch-sozialen Rückständigkeit des preußischen Staats, und beanspruchte unter Anderem, daß von den unproduktiven Heeresausgaben nicht weniger als 9 Millionen gestrichen werden sollten, was in Berlin natürlich die höchste Entrüstung erregte. Ein preußischer Patriot blieb Hansemann aber doch, namentlich seitdem ihm die Gründung des Zollvereins über manche politische Enttäuschung hinweghalf. Die gleiche Richtung verfolgte Ludolf Camphausen, der sich, ebenfalls aus kleinen Anfängen, zum ersten Mann der Kölner Bourgeoisie empor geschwungen und namentlich durch die Einrichtung der Kölner Dampfschiffahrt verdient gemacht hatte. Um zwölf Jahre jünger, als Hansemann, hatte er in ruhigeren Zeiten eine gründlichere Bildung erworben und war selbst bis zu einem gewissen Grade politischer Doktrinär. Die naive Unbefangenheit, womit Hansemann die kapitalistischen Interessen vertrat, war bei Camphausen durch des Gedankens Bläße angekränkelt. Er gab sich bedenklicher und unentschlossener oder, je nachdem man die Sache nahm, eigensinniger und halsstarriger, als der andere Führer der rheinischen Bourgeoisie, an deren Spitze beide Männer übrigens nicht zuletzt durch den hervorragenden Antheil gelangten, den sie an dem Ausbau des rheinländischen Eisenbahnnetzes nahmen.

Die unvernünftige Politik der Regierung rächte sich zunächst an ihr selbst. Sie mochte es als einen Triumph betrachten, daß der rheinische Landtag im Jahre 1833 einen Antrag auf Einberufung von Reichsständen „mit Entrüstung“ zurückwies und der Landtagsmarschall einige andere Anträge auf Preßfreiheit, Oeffentlichkeit der Landtagsverhandlungen, Bildung einer Nationalgarde in der Stille zu beseitigen verstand. Aber für die hartnäckigen Angriffe auf die vorgeschrittenen Institutionen der Pro-

vinz, namentlich auf den Code Napoleon, war der Landtag schlechterdings nicht zu haben, und als dann der Hader wegen der gemischten Ehen ausbrach, der die Regierung zur widerrechtlichen Verhaftung des Kölner Erzbischofs veranlaßte, kehrte die verrottete Zusammensetzung des rheinischen Landtags ihre Spitze gegen sie selbst. Sie fürchtete, daß der Landtag sofort nach seiner Einberufung ein Herd ultramontaner Agitation werden würde, und ehe sie ihn einberief, ließ sie lieber alle Provinziallandtage einschlafen.

Mit desto größerer Spannung sah die Rheinprovinz im Frühjahre 1841 den Verhandlungen ihres Landtags entgegen. Er tagte von Ende Mai ab neun Wochen lang in Düsseldorf; Kommissar der Regierung war der Oberpräsident v. Bodelschwingh, der bald darauf Finanzminister wurde und am 18. März 1848 Minister des Innern war; Landtagsmarschall der Fürst Solms-Lich, ein altständischer Patriot, der auf dem Vereinigten Landtage von 1847 dieselbe Funktion versah; sonst gehörte von später bekannt gewordenen Politikern nur der Elberfelder Kaufmann v. d. Heydt dem Landtage an; weder Camphausen noch Hansemann saßen darin.

So groß die Erwartungen waren, womit der Landtag begrüßt wurde, so schnell wurden sie enttäuscht. Es zeigte sich alsbald, daß von Dornsträuchen keine Feigen geerntet werden können. Der Landtag leistete so wenig wie seine Vorgänger; er hielt zwar in der Parzellirungsfrage an den alten rheinischen Ueberlieferungen fest, aber an die Verfassungsfrage rührte er überhaupt nicht, in der Preßfrage wagte er nicht, die unbedingte Aufhebung der Zensur zu verlangen, und selbst in der kirchenpolitischen Frage verstand er nur, den Bären zu waschen, ohne den Pelz naß zu machen: mit Zweidrittelmehrheit lehnte er die vom liberalen wie vom ultramontanen Standpunkt gleich selbstverständliche Aufforderung an die Regierung ab, entweder den gefangenen Erzbischof vor die Gerichte zu stellen oder wieder in sein Amt einzusetzen. Dreist und gottesfürchtig, sogar bis zur abschreckendsten Häßlichkeit, zeigte sich der Landtag nur, wo es das ausbeuterische Interesse des Grund und Bodens wahrzunehmen galt. Dazu fielen die unter Zensur des Landtagsmarschalls für die Oeffentlichkeit redigirten Protokolle so dürftig aus, daß sie ganz unlesbar wurden; auch verstümmelte die Kölnische Zeitung, deren Redakteur Hermes, wie sich später herausstellte, von der Regierung bestochen worden war, die Protokolle beim Abdrucke noch mehr; man kann sich nichts Trockeneres denken, als diese Berichte mit ihrer Fülle von gleichgiltigem Kleinkram und ihrer Leere an geistig anregendem Stoff.

Aus solcher Lage der Dinge heraus entstand die Rheinische Zeitung. Im Einverständniß mit Camphausen und Hansemann wurde sie von

jüngeren Kräften der rheinischen Bourgeoisie gegründet, die von der Hegelschen Philosophie angeflogen waren und dann auch wohl die Verbindung mit den Junghegelianern in Bonn und Berlin hergestellt haben. Im Einzelnen sind diese persönlichen Beziehungen unbekannt geblieben; im Ganzen erklärt sich das Bündniß aus der Natur der Dinge, so wenig auf den ersten Blick Hegelsche Spekulation und Hansemannsche Geschäftspraxis miteinander zu thun hatten: das einigende Band war jenes bürgerliche Selbstbewußtsein, das in den Junghegelianern so lebendig war, wie in der rheinischen Bourgeoisie, und gleichermaßen von Hegel wie von Hansemann her auf die bürgerliche Umgestaltung gerade des preußischen Staats hingewiesen wurde. Ein durchaus richtiger Instinkt lenkte den Blick der an geistiger Kraft armen Bourgeoisie auf die Junghegelianer, die ganz andere Kämpfer waren, als die meist sehr seichten Literaten des Jungen Deutschlands. Aus Berlin wurde Rutenberg berufen, um die Redaktion des preußischen Artikels zu übernehmen; auch Köppen arbeitete mit, und Max Stirner trat in den Spalten der Rheinischen Zeitung zuerst in die Oeffentlichkeit; in Bonn wurden Bauer und Marx gewonnen; in Köln selbst gehörten Georg Jung, Dagobert Oppenheim, Mevissen, Bürgers, Moses Heß zum Stabe des Blattes. Finanziell wurde die Zeitung so fundirt, daß sie aller Rücksichten auf Geldspekulation enthoben war; die nach dem Zensuredikt von 1819 nothwendige Konzession der Regierung verschaffte man sich, wie Engels angiebt, auf einem Umwege, erhielt sie aber nur provisorisch, wie es in der späteren Verbotsverfügung heißt.

Das Mißtrauen des Despotismus blieb eben immer wach, auch gegenüber der durchaus preußenfreundlichen Tendenz der neuen Zeitung. Sie verlangte geradezu die preußische Hegemonie über Deutschland, deren willkommene Anfänge sie in dem Zollverein erblickte. Sie beanspruchte Nichts weiter, als daß die preußische Regierung aus freiem und staatsmännischem Entschlusse die historische Nothwendigkeit erkenne und die Bahn bürgerlichen Fortschritts betrete. Preßfreiheit und Volksvertretung auf politischem, kontrollirte und sparsame Finanzwirthschaft, Ausbau des Eisenbahnnetzes, eine gemeinsame Flagge und gemeinsame Konsuln für den Zollverein auf ökonomischem Gebiete: in diesem Gedankenkreise bewegten sich die Forderungen der Rheinischen Zeitung. Am weitesten war sie von den französischen Sympathien entfernt, die der kindische Argwohn des ostelbischen Systems in ihr witterte. Sie sprach sich darüber gleich in ihrer ersten Nummer aus, die am 1. Januar 1842 erschien, in einem Feuilleton, das auch sonst ihren eigenthümlichen Geist treffend wiederspiegelte.

Ein Mitarbeiter „vom Rhein“ spendete „Gruß und Warnung“ der neuen Kämpferin: „Noch Eins habe ich auf dem Herzen, bleib' deutsch, echt deutsch. Doch versteh' mich recht; es giebt eine wohlfeile, ja wohl auch einträgliche Deutschheit. Sie begnügt sich, die Grenzen des Reichs zu bewachen; sie beargwöhnt, ja sie schilt den kecken Franzmann, der gern lange Finger macht; sie pocht auf die Hunderttausende von Bajonetten, die den Machthabern zu Gebote stehen; man lächelt ihr gnädig zu und darob ist sie allmälig gar hochmüthig geworden und hält sich in ihrer Legitimität für den einzig wahren und privilegirten Patriotismus. Diese Deutschheit ist Etwas, sie hat einen gewissen historisch-relativen Werth im Vergleiche mit früheren Zeiten, wo man mit völliger Indifferenz Land und Leute an fremde Eroberer verhandeln, Städte deutschen Gebiets mit und ohne Waffen erobern sah.“ Aber wenn wir unsere Landesgrenzen vertheidigen, mit dem ersten Selbsterhaltungstriebe, wie das Thier seine Höhle, sei uns das so hoch anzurechnen? Diese Deutschheit verstehe sich von selbst, es lohne nicht, von ihr zu sprechen, geschweige denn mit ihr zu prahlen.

„Ein höheres Deutschthum, aber auch ein schwierigeres und gefährlicheres ist es, im eigenen Lande sein Recht und seine Freiheit zur Anerkennung zu bringen und aufrecht zu erhalten. Deutschlands Gesinnung ist keine todte Substanz, die man blos durch Reihen von Bajonetten gegen Außen zu schützen hat; die größte Gefahr droht ihr von Innen durch Stockungen und Hemmungen, die das Leben dieses tiefsten aller Volksgeister, dieses treu beharrliche Ringen nach Wahrheit und Recht, dieses selbstsuchtlose Kämpfen um das höchste Gut, die menschliche Freiheit, beeinträchtigen und in falsche Bahnen herabdrücken. Diese Stockungen und Hindernisse, die unser eigenstes deutsches Leben, seinen heiligen Enthusiasmus, seine riesenhaften Kräfte drücken und zu ersticken drohen, die die goldene Zukunft Deutschlands um Jahrhunderte zurückzudrängen scheinen, diesen altdeutschen Egoismus, Schlendrian, Spießbürgerthum, Feigheit, Kriecherei, Gern-befehlen-wollen u. s. w., Sünden, die sich hinter allerhand Persönlichkeiten, Institutionen und Verhältnissen vortrefflich verschanzt halten, diese Feinde unserer Freiheit, unseres Rechtes, unserer Ehre, die mit uns verwachsen sind, wie die Schwänze des Rattenkönigs, die unsere eigene Kehrseite, ja wir selbst sind, diese schonungslos und tapfer zu entschleiern, zu bekämpfen und Gut und Blut bereitwillig gegen sie in die Schanze zu schlagen, das ist wahrlich ein höheres Deutschthum, ein höherer Patriotismus, als der, welcher nur zu singen weiß: Sie sollen ihn nicht haben, der in den Franzosen nur den eiteln, den eroberungslustigen, den unruhigen Nachbarn und nicht auch die freisinnige, patriotisch durchglühte Nation anerkennt, der in jeder Kritik haltloser, durch egoistische Interessen und Beschränktheit

vertheidigter Formen nur den Franzosenfreund wittert und wie der Habicht ankräht. Diese Deutschheit, mein' ich, die wohlfeile, überlassen wir den Wohlfeilen. So zieh denn hin, junger Aar, und gedenke unserer Warnungen."

Die Vereinigung von Praxis und Theorie, von Oekonomie und Philosophie gab der Rheinischen Zeitung von vornherein ein großes Uebergewicht über die gesammte deutsche Zeitungspresse. Aber so nützlich und wirkungsvoll diese Vereinigung für den nächsten Zweck war, so sehr mußte sie über sich selbst hinaustreiben, sobald der nächste Zweck erreicht war, oder aber sich als unerreichbar erwies, weil der unvernünftige Absolutismus seine Ohren verstopfte vor der Sprache der bürgerlichen Vernunft. Es dauerte wenig über ein Jahr, bis die Berliner Regierung in ihrer unheilbaren Verblendung den getreuen Eckardt erschlug, der ihr in der Rheinischen Zeitung entstanden war, aber es dauerte noch nicht ein Jahr, bis ihr jüngster Mitarbeiter in die tiefsten Zweifel verstrickt wurde, wie die Philosophie mit der Oekonomie und die Oekonomie mit der Philosophie fertig werden könne.

---

2. Philosophie und Oekonomie.

Karl Marx hat in den ersten drei Quartalen des Jahres 1842 von Bonn aus als Mitarbeiter, dann von Mitte Oktober dieses bis zu Mitte März des nächsten Jahres in Köln als Redakteur an der Rheinischen Zeitung mitgewirkt.

Er hat später einmal gesagt, daß er sich nur ausnahmsweise mit eigentlicher Zeitungskorrespondenz befaßt habe, aber von Anbeginn erwies er sich als eine publizistische Kraft ersten Ranges auch für den Kampf des Tages. Er war unvergleichlich in der Fähigkeit, die überhaupt erst das Zeitungshandwerk adelt, in der Kunst, den wechselnden Erscheinungen der flüchtigen Stunden sozusagen den historischen Puls zu fühlen. Gewiß hat ihm das stürmische Temperament, ohne das kein großer Kämpfer denkbar ist, manchmal das Urtheil über die Gegenwart getrübt oder die Umrisse der Zukunft verschoben: den Mangel dieser Unfehlbarkeit ihm nachzuweisen, ist das verdiente Erbtheil der lendenlahmen Professoren, die niemals jene heiße Leidenschaft der Wahrheit und jenen siegesgewissen Enthusiasmus der Vernunft verspürt haben, von denen Marx in seiner Abhandlung über die Preßfreiheit spricht. Aber wie Keiner vor ihm oder nach ihm wußte Marx den rothen Faden der historischen Entwicklung aufzufinden; vor der durchschlagenden Kraft der Fragen, die er zu stellen verstand, entschleierten sich die Geheimnisse der Zeit.

Gleich der erste Griff, den Marx als Mitarbeiter einer großen Tageszeitung that, war ein Meistergriff. Er unterwarf die Verhandlungen des rheinischen Landtags einer umfassenden Kritik und brachte versteinerte Zustände zum Tanzen, indem er ihnen ihre eigene Melodie vorspielte. Es gab kein packenderes Mittel, die Nation aus ihrem Schlummer zu rütteln, als indem ihr gezeigt wurde, wie weit hinter ihrer geistigen Entwicklung selbst ihre entwickeltste politische Körperschaft noch stand. Marx war ganz der Hegelianer, der im Staate die verkörperte Sittlichkeit und Vernunft sah; eben deshalb aber verherrlichte er nicht, wie Hegels buchstabengläubige Nachbeter, den bestehenden Staat, sondern wies nach, wie wenig dieser Staat mit dem philosophischen Staatsideal zu thun hatte. Er machte bitteren Ernst mit dem historischen Prinzip Hegels, mit dem Prinzip der fortschreitenden Entwicklung, und wandte zugleich seine schneidenden Waffen gegen die historische Rechtsschule, die mit einem sinnlosen Mißverständnisse Kants alles historisch Gewordene vertrat, auch wenn oder vielmehr weil es unvernünftig war. In der Rheinischen Zeitung wird Marx der Kantischen Philosophie gerecht als der deutschen Theorie der französischen Revolution, und er geht auf Kant zurück sowohl gegenüber der historischen Rechtsschule, als auch gegenüber den entarteten Hegelianern. Allein er hält dabei mit sicherer Hand fest, worin Hegel über Kant hinausgekommen war. Hatte Kant noch unterschieden zwischen Staatsbürgern und Staatsgenossen mit ungleichem Rechte, ähnlich wie die französischen Revolutionäre zwischen aktiven und passiven Staatsbürgern, so sah Hegel im Staate den großen Organismus, worin sich die rechtliche, sittliche und politische Freiheit verwirklichen muß und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht. War Kants Auge stumpf gewesen für die historische Welt, ähnlich wie die französischen Revolutionäre nur eine verwerfliche Vergangenheit und eine vollkommene Gegenwart kannten, so hatte Hegels Dialektik den ganzen Reichthum der historischen Welt entfaltet, worin sich Marx tummelte, wie der junge Schwimmer im Meer.

Ueber die angebliche Gefährlichkeit dieser Dialektik sagt Marx schon in der Rheinischen Zeitung das erschöpfende Wort, wenn einzelne Individuen sie nicht verdauen könnten und daran stürben, so spräche das so wenig gegen sie, als es gegen die Mechanik spräche, wenn hier oder da ein Dampfkessel einzelne Passagiere in die Luft sprenge. Den Fortschritt Hegels über Kant, gerade auch für den praktischen Befreiungskampf der Klassen und der Nationen, erkennt man klar, wenn man vergleicht, was der Kantianer Jacoby und der Hegelianer Marx gegen den vormärzlichen Despo-

tismus veröffentlicht haben. Wie arm und dürftig erscheinen die Vier Fragen, die Jacoby dann immer nur zu variiren wußte, neben den Abhandlungen, die Marx über die Verhandlungen des rheinischen Landtags schrieb, ohne damit irgend die Fülle der politischen und sozialen Fernsichten zu erschöpfen, die ihm die Hegelsche Dialektik erschloß! In grotesker Uebertreibung sagt Treitschke, daß Jacoby immer wieder wie ein zeternder Wucherer dem Könige seinen Schuldschein vorgezeigt habe, das Verfassungsversprechen vom 22. Mai 1815, aber so scharf man die gehässige Antastung eines reinen Charakters und einer rühmlichen That verurtheilen muß, so ist es nichts desto weniger wahr, daß Jacobys Polemik vollständig um jenes Versprechen kreiste, das Marx nicht einmal zu erwähnen der Mühe für werth gehalten hat. Unzweifelhaft hätte Friedrich Wilhelm IV. das Versprechen seines Vaters einlösen müssen, wenn es nach Kants kategorischem Imperativ gehen sollte, aber wenn es nun nicht nach diesem Imperativ ging, so war es eben das. Marx hat sich um die formelle Seite der Verfassungsfrage überhaupt nicht gekümmert, da er den Dingen viel tiefer auf den Grund ging; indem die Verhandlungen des rheinischen Landtags dialektisch und man möchte fast sagen dramatisch ihren Hexentanz vor allem Volk aufführen mußten, wurde die Schläfrigkeit des deutschen Philisters um so eindringlicher aufgepeitscht.

Der Plan, wonach Marx diese Verhandlungen abzuwandeln gedachte, läßt sich heute noch feststellen. Die Debatten über die Preßfreiheit und die Publikation der landständischen Verhandlungen sollten den Reigen beginnen; dann sollte die „erzbischöfliche Geschichte“ folgen, wie es in einem Briefe Jungs an Marx heißt und wie auch aus einer Andeutung im Beginne des Dritten Artikels hervorgeht; darauf gedachte Marx, die gesetzgeberischen Fähigkeiten des Landtags in ein paar Genrebildern zu zeigen, an den Debatten über ein Holzdiebstahls- und Jagdpolizeigesetz, endlich sollte „die eigentlich irdische Frage in Lebensgröße“, die Parzellirungsfrage, abgehandelt werden. Als Material seiner Kritik hat Marx wohl ein Exemplar des offiziellen Protokolls von einem Landtagsmitgliede erhalten; wenigstens die Kölnische Zeitung brachte nur die Debatten über die Preßfreiheit, über den kirchenpolitischen Streit und über die Parzellirung des Grundbesitzes ausführlicher, wobei in ihrem Berichte über die Preßdebatten auch noch manche Sätze fehlen, die Marx zitirt, während sie die Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz mit einigen formellen Zeilen abthat. Thatsächlich erschienen sind nur der Erste und der Dritte Artikel; der Zweite Artikel, über die kirchlichen Wirren, ist geschrieben worden, aber der Zensur zum Opfer gefallen, wenn auch die lakonische Redaktionsnote, die sein Ausbleiben ankündigt, diesen Hinderungsgrund nicht ausdrücklich angiebt.

Ruge erbot sich, ihn als Zensurflüchtling in die Anekdota aufzunehmen, was aus unbekannten Gründen nicht geschehen ist. Die letzten Artikel hat Marx dann sicherlich nicht mehr ausgearbeitet, da ihn gleich nach der Veröffentlichung des Dritten Artikels äußere und innere Konflikte ergriffen.

Der Erste Artikel erschien im Laufe des Mai und schlug gleich mächtig ein. „Ihre Aufsätze über die Preßfreiheit", schrieb Jung an Marx, „sind außerordentlich schön . . . Meyen schrieb neulich, die Rheinische Zeitung ekrasire schon die Deutschen Jahrbücher in Berlin, sie errege Enthusiasmus. Sodann fragte er: Wird Marx noch nicht bald hervortreten und zeigen, was denn eigentlich an ihm ist? Nun, Sie haben ihm einen ordentlichen Brocken zum Kauen hingeworfen." Gewichtiger war das Lob Ruges in den Deutschen Jahrbüchern. Er galt damals als der erste deutsche Publizist und war noch neidlos genug, das glänzendere Gestirn anzukündigen, das ihn verdunkeln sollte: „Es ist noch nichts Tieferes, und es läßt sich auch nichts Gründlicheres über und für Preßfreiheit sagen. Wir dürfen uns Glück wünschen zu der Durchbildung, der Genialität und der souveränen Beherrschung ordinärer Gedankenverwirrung, welche hiermit in unserer Publizistik auftritt und zweifeln keinen Augenblick daran, daß diese Bildung dem Begriff der Preßfreiheit auch seine Realität erobern werde, denn die Menschen begreifen unvermerkt und sind in der Gewalt der Wahrheit, ehe sie sichs versehen." Nicht minder enthusiastisch ließ sich Ruge in seinen Briefen an Marx über die „herrlichen" Aufsätze aus; sie seien ohne Weiteres das Beste, was über Preßfreiheit geschrieben sei.

Dies Lob hat heute noch seine Kraft; unter den klassischen Zeugnissen für die Preßfreiheit wird die Abhandlung von Marx immer in erster Reihe stehen, und in der deutschen Literatur hat sie nicht ihres Gleichen. Selbst unsere Zeit hat noch allen praktischen Anlaß, sich mit dem Geist dieses Aufsatzes zu durchdringen, denn im Kampf um die Preßfreiheit stehen wir noch heute, und sogar die Reste der Zensur sind wir noch nicht einmal gänzlich los. Freilich ein Preßgesetz haben wir längst, und gegenüber seinem Inhalt mag es seltsam genug klingen, wenn Marx das Preßgesetz ein wirkliches Gesetz nennt, weil es positives Dasein der Freiheit sei, wenn er in diesem Zusammenhange sagt, ein Gesetzbuch sei die Freiheitsbibel eines Volks. Hier spielt wieder die Hegelsche Staatsidee mit, dann ist aber auch nicht zu übersehen, daß der Hauptantrag, der den Landtag beschäftigte, — neben der täglichen unverkürzten Veröffentlichung der Landtagsverhandlungen und der anständig freien Besprechung dieser Verhandlungen, sowie aller inneren Landesangelegenheiten — ein Strafgesetz verlangte, das an Stelle der Präventivgesetzgebung treten sollte. Der Landtag war somit wirklich wie die Katze um den heißen Brei geschlichen,

wenn er den König nur bat, die Angelegenheiten der Presse durch ein allen Willkürlichkeiten der einzelnen Zensoren möglichst vorbeugendes Zensurgesetz zu regeln. Darnach war es geboten, den Unterschied zwischen Preßgesetz und Zensurgesetz möglichst scharf hervorzukehren und bei alledem — mag auch das heutige Preßgesetz einer Freiheitsbibel möglichst unähnlich sehen, so hat der Schlußgedanke der Abhandlung doch auch heute noch seine vollkommene Richtigkeit: eine herbe Preßfreiheit ist besser als eine milde Zensur. Die mildeste Handhabung des Sozialistengesetzes war für die deutsche Arbeiterpresse viel unerträglicher, als die harte Preßgesetzgebung, unter der sie vor diesem Gesetze stand und wieder nach ihm steht.

Ist in diesem Punkte die Beweisführung des Artikels mehr in der Form als in der Sache überholt, so hat sich seine überzeugende Kraft sonst ungeschmälert erhalten. Kramen doch auch noch heute die Gegner der Preßfreiheit mit denselben trivialen Thorheiten, wie der Fürsten-, der Ritter-, der Städtestand auf dem rheinischen Landtage von 1841. Wie prächtig führt Marx die näselnde Einbildung ab, womit sich die biedere Durchlaucht, irgend ein Solms oder Wied oder Hatzfeldt, aufs historische Glatteis begeben hatte; mit wie scharfem Witze zerfetzt er das salbungsvolle Geträtsche des feudal-romantischen Rittersmannes; was er diesem dazu über die parlamentarische Selbstgefälligkeit ins Stammbuch schreibt, hat heute noch größere Berechtigung als damals, und nicht blos für feudal-romantische Ritter. Doch die durchdringendste Einsicht offenbart der Artikel in der bittern Kritik der zweischneidigen Freundschaft, die der Städtestand der Presse erwies. Der Schriftsteller muß allerdings erwerben, um existiren und schreiben zu können, aber er muß keineswegs existiren und schreiben, um zu erwerben; die erste Freiheit der Presse besteht darin, kein Gewerbe zu sein — es waren die epigrammatischen Ueberschriften eines Kapitels, das die bürgerliche Presse seit sechzig Jahren mit einem wie traurigen Inhalt erfüllt hat. Die Bourgeoisie konnte nicht die freie Presse verwirklichen, die Marx mit wundervollen Worten schildert als das überall offene Auge des Volksgeistes, als die ideale Welt, die stets aus der wirklichen quillt und, ein immer reicherer Geist, neu beseelend in sie zurückströmt. Aber auch Marx wußte noch nicht, daß die Verwirklichung dieses Ideals nicht dem Hegelschen Staate beschieden sei, sondern dem proletarischen Klassenkampfe, dem die Preßfreiheit schon deshalb ein rein ideales Gut sein muß, weil sie nur so seine mächtigste Waffe sein kann.

Was Marx in dem Zweiten Artikel über den rheinischen Landtag ausgeführt hat, läßt sich aus den gelegentlichen Anspielungen des Ersten und Dritten Artikels auf das Heiligenparlament und so weiter nicht rekonstruiren. Einen stärkeren Anhalt bietet vielleicht die scharfe Abwehr eines

Angriffs, den die Kölnische Zeitung gegen die philosophische Tendenz der Rheinischen Zeitung gerichtet hatte. Marx wahrt darin das Recht der Philosophie, die religiösen Angelegenheiten in den Zeitungen zu besprechen, wie auch das Recht der Zeitung, die Politik in einem sogenannten christlichen Staate philosophisch zu behandeln. Er beleuchtet diesen Staat als eine Mißgeburt; gerade das Christenthum habe Kirche und Staat getrennt; ein christlicher Staat könne nur, wie Görres mit Recht folgere, die päpstliche Universalmonarchie sein, oder er sei ein religiös verkleideter Despotismus. Was daraus für die damaligen kirchlichen Wirren folgte, ist klar: Zurückweisung der ultramontanen Herrschaftsansprüche, die auch sonst von der Rheinischen Zeitung scharf bekämpft wurden, aber auch Zurückweisung der widerrechtlichen Gewalt, womit die Regierung in die Angelegenheiten der Kirche fuhr, endlich Verurtheilung des Landtags, der weder kalt noch warm zu blasen wagte und somit seine Unfreiheit in den kirchlichen Wirren bewies. Wie gegen den sogenannten christlichen Staat im Juli, so zog Marx im August gegen die historische Rechtsschule ins Feld, in einem Artikel, der gleichfalls aus einem zufälligen Anlaß, der Feier von Hugos fünfzigjährigem Doktorjubiläum, entstanden war; mit beiden Aufsätzen hatte Marx nach Rechts hin klare und scharfe Grenzen gezogen.

Anders stand es um die Grenzen nach Links. Mit dem Dritten Artikel über die Landtagsverhandlungen kam Marx, wie er sich später ausgedrückt hat, in die Verlegenheit, über materielle Interessen sprechen zu müssen, die in Hegels ideologischem System nicht vorgesehen waren. Gleichwohl wurde er mit dem Gesetze über Holzdiebstahl noch vom philosophischen Standpunkt aus fertig. Die unglaubliche Dreistigkeit, womit der Landtag jede Forderung der Menschlichkeit und der Sittlichkeit, des Rechts und des Staats unter die Füße getreten hatte, um das ausbeuterische Interesse des Waldeigenthums durchzusetzen, bot den reichlichsten Stoff, um unter rechts- und staatsphilosophischen Gesichtspunkten dies ausbeuterische Interesse bis aufs Blut zu geißeln, die ernste und gründliche Lektion hervorzuheben, die darin für den Staat liege, falls er sich je erniedrige, in der Weise des Privateigenthums thätig zu sein, statt in seiner eigenen. Die tiefe und wahre Empörung, die aus jedem Satze dieses Artikels hervorschlägt, entsprang der tiefen und wahren Sympathie, die Marx für die „arme, politisch und sozial besitzlose Menge“ empfand; so ist es doch das Herz gewesen, das den größten Vorkämpfer des Proletariats in seinen großen Kampf getrieben hat.

In dem Dritten Artikel gelangt Marx hart an die Grenze des Sozialismus, aber er überschreitet diese Grenze noch nicht. Man darf sich darüber

nicht täuschen lassen durch einige Sätze, die sozialistisch klingen. Wenn Marx fragt, ob unter gewissen Voraussetzungen nicht alles Eigenthum Diebstahl sei, so sind diese Voraussetzungen rechtlicher, nicht ökonomischer Natur. Gerade um den strafrechtlichen Begriff des Diebstahls zu fixiren, sagt Marx: wenn ihr diesen Begriff ins Absurde ausdehnt, um euer elendes Eigenthumsinteresse auf Kosten der armen Menge zu befriedigen, so macht ihr alles Eigenthum zum Diebstahl, ein Satz, der himmelweit entfernt ist von dem sozialistischen Sinn des geflügelten Worts, das Proudhon zwei Jahre früher geprägt hatte. So auch versteht Marx unter dem Mehrwerth, von dem er spricht, nur den Sinn, worin das Wort seit Menschengedenken im gewöhnlichen Geschäftsleben gebraucht wurde: man verstand darunter jeden Werthaufschlag, der den Waarenbesitzer Nichts kostete. Aus diesem Worte zu folgern, daß Marx in der Rheinischen Zeitung schon seine spätere Mehrwerthstheorie vorgeahnt habe, hieße den umgekehrten Bock schießen, wie ihn jener Professor schoß, der in den achtziger Jahren aus Marx einen Plagiator machen wollte, weil das Wort Mehrwerth schon in der ökonomischen Literatur kursirte, ehe Marx seine Mehrwerththeorie entwickelte, sei es auch in ganz verschiedenem Sinne.

Wie in Hegels Rechts-, so lebte Marx auch noch in Hegels Staatsphilosophie. Er leitete die zügellose Ausbeutungssucht des rheinischen Landtags aus dessen feudalem Charakter ab, nicht aber aus dem Charakter der kapitalistischen Gesellschaft; er wußte noch nicht, daß in dem Hegelschen Staate, der im Wesentlichen der konstitutionelle Staat war, ebenfalls „der Waldeigenthümer über den Menschen", die „unsittliche, unverständige und gemüthliche Abstraktion einer bestimmten Materie" über die „ganze Staatsvernunft und Staatssittlichkeit" siegen werde. Im Jahre 1878 folgte dem Sozialistengesetze auf dem Fuße das preußische Feld- und Forstpolizeigesetz, das mit den Gewohnheitsrechten der Armuth mindestens so rücksichtslos umsprang, wie der rheinische Landtag von 1841. Nun mag man sagen, daß die preußische Geldsackvertretung nicht mehr tauge, als die vormärzlichen Landtage, obgleich der Widersinn des Dreiklassenwahlsystems bei alledem nicht so widersinnig ist, wie die Systeme, nach denen die Provinziallandtage gewählt wurden. Aber dann liegt eine andere Parallele um so näher. Wie aus dem Eingang und dem Schluß des Dritten Artikels erhellt, wollte Marx an vierter Stelle das Jagdpolizeigesetz behandeln, das dem rheinischen Landtage vorgelegen hatte; er spottet über den Thierdienst, den die Landstände den Hasen erwiesen hätten. Der Bericht über diese Verhandlung ist in der Kölnischen Zeitung so kurz wiedergegeben, daß sich der Geist der Debatten nicht mehr erkennen läßt; immerhin beschloß der Landtag mit schwacher Mehrheit, daß für den von den Hasen verursachten Schaden

Ersatz zu leisten sei. Als aber vor wenigen Jahren dieselbe Schadenersatzpflicht ins bürgerliche Recht des Deutschen Reichs aufgenommen werden sollte, drohten die ostelbischen Junker, das bürgerliche Gesetzbuch scheitern zu lassen, wenn den Hasen nicht der Thierdienst erwiesen würde, und der Reichstag des allgemeinen Wahlrechts unterwarf sich der unverschämten Drohung.

Man muß diese Dinge genau unterscheiden, wenn man erkennen will, wie sich der moderne wissenschaftliche Kommunismus im Kopfe seines bahnbrechenden Denkers entwickelt hat, um so genauer, als es darüber schon eine ganze Universitätslegende giebt. Nach akademischer Auffassung ist eine historische Entwicklung erst da, wenn sie ein deutscher Professor registrirt hat; so orakelte Roscher vor dreißig Jahren, Lorenz Steins „berühmte Schrift“ über den französischen Sozialismus und Kommunismus, die im Herbste 1842 erschien, habe dem deutschen Publikum großentheils „wie ein Märchen aus weiter Ferne“ geklungen, und dies Orakel hat sich dann weiter ausgebildet bis zu der neuesten Universitätsweisheit, wonach Marx an Steins Buch zum Sozialisten geworden sei. Da Marx nun doch einmal nicht mehr todtgeschwiegen werden kann, so muß er wenigstens aus der Lehre eines Professors gekommen sein.

An dem legendenhaften Gewebe ist aber auch nicht ein heiler Faden. Lange ehe Steins Buch erschien, war der französische Sozialismus und Kommunismus dem „deutschen Publikum“ zum Tagesgespräche geworden; ja, man kann sagen, daß sich die damaligen Tageszeitungen mehr mit ihm beschäftigten, als mit den deutschen Angelegenheiten, bei denen ihnen die Zensoren schärfer auf den Hacken saßen. Der Saint-Simonismus hatte schon in den dreißiger Jahren eine kleine Literatur erzeugt; vom Fourierismus gab Churoa im Jahre 1840 eine deutsche Darstellung; es war ein Herr v. Rochau, der sich in den dreißiger Jahren am Frankfurter Wachensturm betheiligte, in den fünfziger Jahren über „Realpolitik“ schrieb, in den sechziger Jahren die Wochenschrift des Nationalvereins redigirte und in den siebziger Jahren als Bewunderer Bismarcks endete. Auf einem Gelehrtenkongreß, der im Herbste 1842 in Straßburg stattfand und von Frankreich wie Deutschland zahlreich beschickt worden war, wurden die Theorien des französischen Sozialismus sogar schon ganz offiziell diskutirt. So war Steins Buch durchaus kein plötzlich aufsteigendes Meteor, das eine bisher unbekannte Gegend beleuchtete. Stein selbst hob hervor, daß er auf Reybaud fuße; er gab in der Hauptsache einen neuen Abriß des längst bekannten Saint-Simonismus und Fourierismus; dann ließ er in tollem Durcheinander Lamennais, Leroux, Proudhon, Louis Blanc als „nebengeordnete Schriftsteller“ aufmarschiren, was allein schon zum Be-

weise dafür genügt, daß ihm jede tiefere Auffassung seines Gegenstandes fehlte. Deshalb sollen seiner Schrift gewiß nicht ihre bescheidenen Verdienste abgesprochen werden; Stein hatte in Paris mit Considerant, Cabet, Louis Blanc verkehrt und Manches von ihnen gelernt; eine ungefähre, wenn auch nur schwach schimmernde Idee hatte er schon davon, daß der französische Sozialismus und Kommunismus keine literarische Spielerei, sondern der geistige Wiederschein einer gesellschaftlichen Umwälzung sei, was ihn übrigens nicht hinderte, das akademische Jammerlied über „negative" und „destruktive Tendenzen" anzustimmen.

Es ist möglich, daß Marx das Buch Steins sofort gelesen hat, und es ist gewiß, daß er lange vor dem Erscheinen dieses Buchs vom französischen Sozialismus und Kommunismus gehört haben muß. Aber was sollte dieser gründliche und tiefe Geist aus oberflächlichen Kompilationen über eine Bewegung lernen, der in Deutschland noch jeder thatsächliche Boden fehlte? Mit schwerer und zäher Anstrengung hatte sich Marx in die Hegelsche Philosophie eingearbeitet, die er so meisterhaft beherrschte, wie Keiner unter den Lebenden; mit ihrer Dialektik suchte er die praktischen Tagesfragen zu bewältigen, und so lange ihm das gelang, hatte er kein Bedürfniß sich zu zerstreuen. Es zeugt für die strenge Konsequenz seiner Denkmethode, daß er in dem Dritten Artikel über den rheinischen Landtag, worin er auf wenigen Seiten der Eigenthumsfrage härter zusetzte, als Stein in seinem ganzen dicken Bande, jede Anspielung auf sozialistische Theorien vermied. Aber nun kam die Zeit immer näher, wo ihm der Sozialismus auf den Leib rückte, nicht in belletristischen Spielereien, sondern in dem furchtbaren Ernst der „irdischen Frage in ihrer Lebensgröße".

Marx hätte wohl noch den Vierten Artikel, über die feudalen Gelüste des Jagdeigenthums, mit Hegelscher Rechts- und Staatsphilosophie bewältigt, nicht aber mehr den Fünften Artikel, der die Parzellirungsfrage behandeln sollte. Ueber die freie Theilbarkeit des Grund und Bodens dachte Marx, wie das bürgerliche Rheinland überhaupt; in den Artikeln über die Lage der Moselwinzer, die Marx nicht verfaßt, aber wahrscheinlich überarbeitet hat, wird gesagt, dem Bauern die Parzellirungsfreiheit beschränken, hieße seiner physischen Armuth die rechtliche Armuth hinzufügen. Jedoch die Parzellirung schuf unaufhaltsam ein hilfloses Proletariat; sie wurde nicht nur von den „ritterbürtigen Autonomen", sondern ebenso von den französischen Sozialisten angegriffen, die sie mit der atomistischen Isolirung des Handwerks in dieselbe Reihe stellten; es war unmöglich, ihr auf den Grund zu gehen, ohne sich mit dem Sozialismus auseinanderzusetzen. Marx hätte nicht er selbst sein müssen, wenn er dieser Erscheinung der Zeit mit „oberflächlichen Einfällen des Augenblicks", mit solchen „Stümpe-

reien“ hätte gerecht werden wollen, wie sie in der deutschen Literatur und Presse herkömmlich waren, wovon selbst die Rheinische Zeitung nicht ausgenommen werden durfte; als Marx ihre Redaktion im Oktober 1842 übernahm, war sein Entschluß gefaßt, mit „lang anhaltenden und tief eingehenden Studien“ den französischen Sozialismus an der Quelle kennen zu lernen.

Nun aber trat die Frage sofort in Gestalt einer praktischen Polemik an ihn heran. Die Rheinische Zeitung hatte sich eben einige „Stümpereien“ in der sozialen Frage geleistet: sie hatte einen Artikel aus Weitlings Junger Generation über die Berliner Familienhäuser als Beitrag zu einer „wichtigen Zeitfrage“ nachgedruckt und ihrem Bericht über den Straßburger Gelehrtenkongreß einige recht nichtssagende Zeilen eingeschoben, wonach das Begehren des Nichts besitzenden Standes nach den Reichthümern der Mittelklassen ein Problem sein sollte, das sich mit dem Kampfe der Mittelklassen gegen den französischen Adel von 1789 vergleichen lasse, aber diesmal eine friedliche Lösung finden werde. Darauf hin hatte die Allgemeine Zeitung in Augsburg die Anklage kommunistischer Gesinnung erhoben. Zwischen beiden Blättern bestand längst heftige Fehde. Die Allgemeine Zeitung war so wenig von Metternich bestochen, wie die Rheinische Zeitung von Guizot, aber sie war mit der Wiener Hofburg eng liirt, deren Federn in ihren Spalten sehr thätig waren; sie kämpfte für die österreichische Hegemonie, wie die Rheinische Zeitung für die preußische; dazu sah die Allgemeine Zeitung ihr jahrzehntelang behauptetes Monopol als einziges deutsches Blatt von Bedeutung durch diese Gegnerin arg bedroht. Beide Blätter rieben sich unaufhörlich an einander, doch verschmähte die Rheinische Zeitung ritterlich, ein von ihr selbst als gemein bezeichnetes Pamphlet auszubeuten, das unter dem Pseudonym Mephistopheles im Sommer 1842 allerlei Klatsch aus dem inneren Haushalt der Allgemeinen Zeitung verbreitete. Um so unritterlicher war es, daß die Allgemeine Zeitung die gefährliche Anklage des Kommunismus gegen die verhaßte Rivalin schleuderte.

Aber unritterlich wie der Angriff war, so war er nicht ungeschickt. Die Sympathie der Rheinischen Zeitung für die sozialistischen Reden des Straßburger Gelehrtentages illustrirte die Allgemeine Zeitung durch die Rede des Herrn Hennequin, worin es hieß, das Hauptübel liege in der Isolirung der Arbeiter und in der Zersplitterung des Grund und Bodens in so viele Parzellen; zu bedauern sei, daß man das alte System, worin wenigstens in hohem Grade Einheit und Kraft bei den Grundbesitzern gewesen sei, ganz aufgegeben habe. Hierzu machte die Allgemeine Zeitung die boshafte Bemerkung: „Hierin wäre also Herr Hennequin mit den

Autonomen am Rhein in überraschender Harmonie.“ Noch gröberes Geschütz führte sie dann gegen den aus Weitlings Junger Generation entnommenen Aufsatz über die Berliner Familienhäuser auf.

In Frankreich und England, wo der Kommunismus in hunderttausend Köpfen gähre — ein Krankheitssymptom, nicht eine Arznei, wie Thiers meine —, habe kein größeres Journal so kopflose Momente, um dergleichen ungewaschenes Zeug empfehlend im Feuilleton aufzutischen; das Uebel drohe dort in furchtbarer Nähe, daher erkenne man es und behandle es als solches selbst von Seiten streng republikanischer Blätter, wie des National, der freilich dafür von den Kommunisten gründlicher gehaßt werde, als selbst das Journal des Debats. In Deutschland, wo das Uebel noch ziemlich fern liege, lasse sich eben deswegen noch mit ihm kokettiren, „in unschuldiger Einfalt, denn wir wissen wohl, daß jene Herren nicht daran denken, mit den Kölner Dommerkleuten oder Hafenträgern ihre Habe zu theilen.“ Da seien die Saint-Simonisten in ihrer Zeit doch andere Kerle gewesen, praktische Leute, die ihr Vermögen zusammengeschossen hätten, manche ein nicht unbedeutendes; freilich hätten sie dann bankerott gemacht, und was von ihnen noch vorhanden sei, zehre meist von den öffentlichen oder geheimen Geldern des Staats. Immerhin hätten sie ein Beispiel gegeben, wie solche Gedanken allein zur Wirklichkeit und ins Leben geführt werden könnten; „wir kannten ein Mitglied, Sohn eines reichen Bankiers, und nicht ohne Verdienst in einigen Richtungen wissenschaftlicher Forschung — er gab sein ganzes, ihm damals zur Verfügung stehendes Vermögen hin und putzte seinen Verbündeten Teller und Stiefel nach dem Willen des Vaters Enfantin“. Es war ein spöttischer Wink mit dem Zaunpfahl an die reichen Kaufmannssöhne, die an der Rheinischen Zeitung mitarbeiteten.

Endlich aber verschoß die Allgemeine Zeitung ihren schärfsten Pfeil mit dem Hinweise darauf, wie weit Deutschland noch in seiner ökonomischen Entwicklung zurückgeblieben, wie arm es an unabhängigen Existenzen sei, mit dem Hinweise auf die Vernachlässigung seiner Ströme und das Darniederliegen seiner Schiffahrt, auf den mangelnden Flor der ehemals blühenden Handelsstädte und so weiter. Erst wenn alle diese Leiden gehoben seien, werde es Zeit sein, von der Möglichkeit einer Uebermacht von Kapital und Industrie zu sprechen. „Thun wir es jetzt schon, mit der Drohung, der Mittelklasse, die kaum frei zu athmen, den Blick kaum schüchtern zu erheben scheint, das Loos des französischen Adels von 1789 zu bereiten, so beweisen wir uns nur als Kinder, die keine Verirrung im Nachbarlande sehen können, ohne den Versuch zu machen, sie in die deutsche Presse zu übertragen, damit aber die Erringung aller jener politischen

Garantien, die doch vor Allem nöthig sind, zu erschweren und zu vertagen, in ähnlicher Weise, wie es bereits durch das aus denselben Reihen hervorgegangene Verhöhnen des Christenthums geschah.“ So hatten auch die Junghegelianer der Rheinischen Zeitung ihr Theil.

Auf den Redaktionsbeeten der Allgemeinen Zeitung war dieser Angriff schwerlich gewachsen, und noch viel weniger kann er aus einer Feder der Wiener Hofburg herrühren, in deren Atmosphäre ein solches Maß moderner Verschmitztheit nicht gedieh. Einer wirklichen Angstmeierei entsprang er nicht, denn sonst hätte die Allgemeine Zeitung sich selbst den Prozeß wegen kommunistischer Gesinnung machen müssen: die Pariser Briefe, die sie wenige Monate oder Wochen früher aus Heinrich Heines Feder über die soziale Weltrevolution, über den englischen Chartismus und französischen Kommunismus veröffentlicht hatte, waren unter dem denunziatorischen Gesichtspunkte viel verfänglicher, als die paar harmlosen Anstöße der Rheinischen Zeitung. Aber von wem immer der Schlag herrühren mochte, er war wohl überlegt und wohl gezielt; der neue Redakteur der Rheinischen Zeitung kam durch ihn in eine unbequeme Lage, indem er Dinge decken mußte, die er doch selbst als „Stümpereien“ empfand.

Marx that das Beste und Ehrlichste, was er unter diesen Umständen thun konnte, indem er stillschweigend preisgab, was nicht zu halten war und rund heraus gestand, daß die Rheinische Zeitung noch kein Urtheil über die kommunistischen Ideen habe, sondern sie erst einer gründlichen Kritik unterwerfen werde. Darnach durfte er sich an den Wortlaut dessen halten, was die Rheinische Zeitung gesagt hatte: war der Kommunismus nicht wirklich eine „wichtige Zeitfrage“, für deren Beleuchtung eine Schilderung der Berliner Familienhäuser ungleich höheres Interesse hatte, als der abgeschmackte Einfall, daß die Monarchie sich in ihrer Weise die sozialistisch-kommunistischen Ideen aneignen solle? Oder sollte man der Erwartung grollen, daß sich die unleugbare Kollision auf „friedlichem Wege“ vollziehen werde? Marx spielt den Krieg ins Land der Gegnerin, indem er ihr selbst blutdürstige und kommunistische Gelüste unterschiebt, was natürlich nach dem Lessingischen Ausdruck nur gymnastisch und nicht dogmatisch verstanden sein wollte. Den Hauptangriff übergeht Marx mit Stillschweigen, den Einwand nämlich, daß sozialistische Agitationen in einem kapitalistisch noch so unentwickelten Lande, wie Deutschland damals war, eine sehr zweischneidige Sache seien; in rationellerer Form sollte er selbst noch oft genug denselben Gedanken vertreten.

Die Abwehr erschien in der Rheinischen Zeitung ohne Ueberschrift, als erster Artikel aus Köln; ich gestehe gern, daß die Aufschrift: Ueber Kommunismus, die ich ihr gegeben habe, zu allgemein und farblos ist. Aber

es war schwierig, einen sachlich zutreffenden Titel für eine Kundgebung zu finden, deren Schwergewicht so ganz nach der persönlich-psychologischen Seite liegt. Es ist nicht die siegreichste Polemik, die Marx geführt hat, aber sie zeigt ihn uns in heller Beleuchtung am großen Scheidewege seines Lebens. Er hat später wohl angedeutet, daß ihm die Kontroverse mit der Allgemeinen Zeitung seine Thätigkeit an der Rheinischen Zeitung verleidet, daß er „begierig" die Gelegenheit ergriffen habe, sich von der öffentlichen Bühne in die Studirstube zurückzuziehen. Doch ehe er diese Gelegenheit ergreifen konnte, hatte er noch fünf Monate innerer und äußerer Kämpfe zu bestehen.

---

3. Die Absage an die Freien.

Unter den inneren Kämpfen stand obenan der Bruch mit den Freien in Berlin, dem „Gespenst des Jahres 1842", wie Bruno Bauer die Freien später einmal mit einer ironischen Wendung genannt hat, die treffend genug war, wenn auch in anderem Sinne, als ihr Urheber meinte.

Während ihres Zusammenlebens in Bonn hatten die alten freundschaftlichen Beziehungen zwischen Bauer und Marx fortbestanden; noch beim Tode des alten Westphalen hatte Bauer dem Freunde die herzlichste Theilnahme bezeigt. Dann war Bauer am 29. März endgiltig removirt worden, und in den ersten Maitagen von Bonn nach Berlin zurückgekehrt. Im Juni meldete nun eine lange Korrespondenz in der Königsberger Zeitung, in Berlin sei ein Verein der Freien entstanden, der die bekannten holsteinischen Philalethen aus dem Ende des 18. Jahrhunderts zu erneuern beabsichtige. Wie die Philalethen verwerfe auch der neue Verein die Bibel, er wolle an die Stelle der Tradition kein anderes bestimmtes Glaubensbekenntniß setzen, sondern einzig und allein die Autonomie des Geistes aufs Schild erheben. Jedoch beabsichtigten die Freien schärfer als die Philalethen vorzugehen, gegen den Staat wie gegen die Kirche: im Besonderen wollten sie ihren Austritt aus der Kirche öffentlich erklären, um nicht durch rein passives Verhalten in den Verdacht der Heuchelei zu gerathen.

John Henry Mackay, der in seiner fleißigen und sorgsamen Arbeit über Max Stirner die Berliner Freien ausführlich behandelt hat, hält es für selbstverständlich, daß dieser ganze Unsinn entweder in dem Gehirn eines lohnhungrigen Zeitungsschreibers entstanden oder ihm durch einen Spaßmacher der Freien eingeblasen und von dem Nichtswisser für baare Münze genommen worden sei. Mackay hat aber übersehen, daß sich dieselbe Korrespondenz in allen den Freien zugänglichen Blätter befand, so namentlich auch in der Rheinischen Zeitung. Ein Puff war sie allerdings, jedoch

ein Puff, der von den Freien selbst ausging. So faßte Marx die Sache von Anfang an auf, wie aus einem Briefe Ruges an ihn vom 7. August hervorgeht, worin es heißt: „Was Sie damals berührten: die Freien und die Philalethen, beide existiren nicht. Es ist dies eine Manier, ‚mit losem Pulver zu schießen', wie sich ein alter Freund von mir, der die Philalethen zuerst im Jahre 1830 getauft hat, ausdrückte, die zu Nichts führt und nur beweist, wie schwach wir auch sogar in der Erkennung von praktischen Problemen bis jetzt sind. Sie haben damals die Sache schon richtig als bloßen Zeitungsversuch charakterisirt." In der That hat nie ein geschlossener Verein der Freien existirt, doch sein „Gespenst" haben die Freien zuerst selbst an die Wand gemalt.

Sie bestanden aus den Trümmern des alten Doktorklubs, die sich von Neuem um Bruno Bauer sammelten, und unter dem etwas regeren Geistesleben, das sich als Wirkung der neuen Zensurinstruktion entfaltete, mehr oder minder, in engerer oder loserer Form, die Berliner Schriftstellerwelt umfaßten, so weit sie nicht in den Diensten der Regierung stand, und selbst über diese Grenze hinaus; sogar der Zensor Saint-Paul, der als besonders geschickter Henker nach Köln gesandt wurde, um die Rheinische Zeitung zu stranguliren, verkehrte vor und nach dieser Kulturthat unter den Berliner Freien. Man findet unter ihren Namen, die Mackay mit emsiger Mühe gesammelt hat, so ziemlich alle vormärzlichen Literaten Berlins, wobei freilich auch manche Irrthümer mit unterlaufen: so hat Marx niemals zu den Freien gehört, deren Name erst ein Jahr nach seinem Weggang aus Berlin auftaucht. Jedoch ist Mackay auf dem richtigen Wege, wenn er zum Kerne dieses Kometen die Bauers, Buhl, Meyen, Max Stirner, Faucher, Maron rechnet; von Köppen berichtet ein glaubwürdiger Zeuge, daß er sich bald von der Partie zurückgezogen habe.

Nur kann man das Thun und Treiben der Freien nicht leicht falscher auffassen, als Mackay, wenn er sagt, kaum jemals in der Geschichte eines Volks — es sei denn zur Zeit der französischen Enzyklopädisten — habe sich ein Kreis von Männern zusammengefunden, so bedeutend, so eigenartig, so interessant, so radikal, wie ihn die Freien gebildet hätten; es sei ein Kreis gewesen, vielleicht nicht werth, aber auch nicht unwürdig, dem unvergleichlichen Denker Stirner als Folie zu dienen. Demgemäß ergießt Mackay die volle Schale seines Zorns über Ruge, Herwegh und Hoffmann von Fallersleben, die bei ihren Besuchen in Berlin dem Treiben der Freien durchaus keinen Geschmack abgewinnen konnten.

Will man den Freien gerecht werden, so muß man an Ruges grobes, aber nicht unwahres Wort erinnern, wonach ihr hohles, eitles, dummes, geniales, renommistisches, blasirtes, von allem honetten Pathos entblößtes

Unwesen in der allgemeinen Niederträchtigkeit und Aberweisheit des Berliner Lebens wurzele. In der That fehlte in Berlin so gut wie ganz der kräftige Rückhalt, den die reich entwickelte Industrie der Rheinlande dem bürgerlichen Selbstbewußtsein bot. Sobald der Kampf der Zeit praktisch zu werden begann, trat Berlin hinter Köln, Leipzig und selbst Königsberg zurück. Der Stadt fehlten alle historischen Ueberlieferungen, die kurze Zeit ihrer Selbständigkeit lag um vier Jahrhunderte zurück; seitdem war sie von einem harten Despotismus ausgesogen und geknechtet worden, eine Militär- und Residenzstadt, deren kleinbürgerliche Bevölkerungsmasse sich wohl durch ein boshaftes Mundwerk an ihren Drängern rächte, aber sofort in unterthänigster Ehrfurcht erstarb, wenn es einmal die Faust außerhalb der Tasche zu ballen galt. Ein rechter Typus dieser Opposition war der Klatschsalon Varnhagens. Frei denkende Köpfe, wie Bruno Bauer gewiß einer war, konnten mit solchem Material nichts Rechtes anfangen. Den paar Philisterblättern, die in Berlin von Alters her erschienen, der Vossischen und Spenerschen Zeitung, ließ sich kein frischer Geist einhauchen, und ein neues Blatt, das Buhl zu gründen versuchte, wurde von der Regierung schnell unterdrückt. Die Philosophie, die aus den Wolken herabstieg, traf in Berlin auf keinen festen Boden, worauf sie gehen lernen, keine wichtigen Interessen, woran sie sich zurechttasten konnte; sie gerieth vielmehr in einen bodenlosen Sumpf, über dem sie nur wie ein unwirsches Irrlicht gaukelte.

Diese Verhältnisse erklären das Wesen der Freien, wenn sie es auch nicht rechtfertigen. Es wird bei alledem immer ein psychologisches Räthsel bleiben, wie ein Mann von Bruno Bauers geistiger Bedeutung sich in den, gelinde gesagt, Eulenspiegeleien gefallen konnte, die der bewundernde Historiker der Freien von ihnen erzählt. Am Tage hausten sie im rothen Zimmer bei Stehely am Gensdarmenmarkte, trugen den Tagesklatsch zusammen und vertrieben ihn an auswärtige Zeitungen; am Abend trafen sie sich bei Walburg in der Post- und namentlich bei Hippel in der Friedrichstraße, kartelten, rauchten, tranken, zankten, uzten fremde Gäste und vernichteten kritisch alles Bestehende — am Kneiptische. Ging ihnen der Kredit beim Wirth aus, so marschirten sie fechtend durch die Straßen und bettelten mit abgezogenen Hüten die Leute an, die ihnen darnach aussahen, daß sie einen Thaler springen lassen könnten, oder sie zogen auch in hellem Hauf, Männlein und Weiblein, diese in Männerkleidern, in die Bordelle an der Königsmauer und ulkten so lange, bis sie hinausgeworfen wurden. Ihre Hauptleistung in diesem Genre war die Trauung Stirners im Herbste 1843. Ein ahnungsloser Geistlicher wurde in Stirners Wohnung geladen, wo ihn die Elite der Freien kartenspielend empfing und kaum bei seinem

Eintritt aus ihren Hemdsärmeln in ihre schäbigen Alltagsröcke fuhr. Dann trat die Braut ohne jeden bräutlichen Schmuck ein; die Trauzeugen lehnten sich während der religiösen Zeremonie zum Fenster hinaus, auf seine Frage nach einer Bibel erhielt der Geistliche den Bescheid, es sei keine da, ebenso fehlten die Ringe, als sie gewechselt werden sollten; Bruno Bauer zog dann die Messingringe von seiner gehäkelten Geldbörse und händigte sie dem Geistlichen mit dem Bemerken ein, für den Zweck seien sie gut genug. Dies alberne Hänseln eines wehrlosen Pfäfflein wurde von den Berliner Spießbürgern halb bewundernd, halb gruselnd angestaunt, so wie der zahme Philister den wild gewordenen Philister anzustaunen pflegt.

Kein Wunder, daß diese wild gewordenen Philister den Vertretern der bürgerlichen Opposition, die von Auswärts kamen, durchaus nicht zu imponiren vermochten. Die Sache kam zum Klappen, als Herwegh auf seiner Triumphfahrt durch Deutschland im November 1842 in Berlin erschien, wohin ihn Ruge von Dresden aus begleitet hatte. Beide waren über das Treiben der Freien empört; Ruge führte bei Walburg eine heftige Szene herbei, indem er meinte, mit Schweinereien befreie man keine Menschen und Völker. Herwegh seinerseits ist nicht persönlich mit den Freien zusammengetroffen, wie Mackay irrthümlich angiebt, aber als Freund Ruges war er ihnen verdächtig, und durch seine Audienz beim Könige gab er ihnen einen willkommenen Anlaß, ihn im Stile des „Alles Verrungenierens“ durchzuhecheln. Die Audienz war wirklich ein verhängnißvoller Fehler, den Herwegh sein ganzes Leben lang schwer gebüßt hat, obschon sie menschlich und politisch ungleich verzeihlicher war, als die menschenbefreienden Aktionen der Freien an der Königsmauer. Jedenfalls nahm Marx die entschiedenste Partei für Ruge und Herwegh gegen Bruno Bauer und die Freien.

In welchem Umfang er von ihrem Treiben unterrichtet worden ist, läßt sich nicht genau feststellen. Was er aber immer davon hören mochte, mußte ihn abstoßen. Obgleich oder vielmehr weil Marx kein Philister war, so hat er nie im Zigeuner den geborenen Vorkämpfer der menschlichen Kultur erblickt. Durch seine Thätigkeit für die Rheinische Zeitung war er mitten ins praktische Leben geführt worden und wurde dadurch schon unwillkürlich von Bruno Bauer abgedrängt, der in der reinen Ideologie hängen blieb. Es fehlt nicht an Anzeichen dafür, daß die Beschäftigung der Rheinischen Zeitung mit ökonomischen und politischen Fragen von den Freien unliebsam bemerkt wurde; mit ihren philosophischen Phrasen räumten sie freilich bequemer alles Unbequeme weg. In dem Konflikte der Freien mit Ruge und Herwegh wandten sich nun beide streitenden Theile an Marx, die Freien durch Meyens Hand in „förmlichen Drohungen“, wie Marx

an Ruge schrieb, Herwegh zweifellos in angemessenerem Tone. Wie sich Marx zu Herweghs Audienz beim Könige gestellt hat, ist aus der Rheinischen Zeitung nicht zu ersehen; erbaut ist er schwerlich davon gewesen, aber er hatte für echte Dichter immer sehr viel übrig, und wenn je, so ließ er ihnen gegenüber wohl einmal fünf gerade sein.

Gestützt auf Herweghs Mittheilungen, schrieb Marx am 29. November in der Rheinischen Zeitung: „+ Berlin, 25. November. Die Elberfelder Zeitung und aus ihr die Didaskalia enthalten die Nachricht, daß Herwegh die Gesellschaft der Freien besucht, dieselbe aber unter aller Kritik gefunden habe. Herwegh hat diese Gesellschaft nicht besucht, sie also weder über noch unter der Kritik finden können. Herwegh und Ruge fanden, daß die Freien durch ihre politische Romantik, Geniesucht und Renommage die Sache und die Partei der Freiheit kompromittiren, was auch offen erklärt wurde und vielleicht Anstoß gegeben haben mag. Wenn Herwegh also die Gesellschaft der Freien, die einzeln meistens treffliche Leute sind, nicht besucht hat, so geschah es nicht, weil er eine andere Sache verficht, sondern es geschah lediglich darum, weil er die Frivolität, die Berlinerei in der Art des Auftretens, die platte Nachäfferei der französischen Klubs als ein Mann, der auch von französischen Autoritäten frei sein will, haßt und lächerlich findet. Der Skandal und die Polissonnerie müssen laut und entschlossen in einer Zeit desavouirt werden, die ernste, männliche und gehaltene Charakter für die Erkämpfung ihrer erhabenen Zwecke verlangt.“ Weder die Form noch der Inhalt dieser Notiz läßt einen berechtigten Tadel zu; unter aller Schonung der Personen wird in den Verhältnissen selbst, in der „Berlinerei“ die Ursache der schlechten Form gesucht, worin eine gute Sache vertreten werden sollte.

Es ist denn auch ganz irrthümlich, wenn Mackay erzählt, die Freien seien über Ruge und Herwegh mit ungeheuerster Heiterkeit zur Tagesordnung übergegangen; viel eher ist es richtig, wenn Ruge meinte, die Korrespondenz der Rheinischen Zeitung sei wie ein Donnerschlag unter sie gefahren. Den besten Beweis dafür bietet der betretene und verlegene Brief, den Bruno Bauer am 13. Dezember an Marx richtete. Er halte es unter seiner Würde, eine Berichtigungsbude aufzuschlagen. Marx habe den Widerspruch in „Herweghs Korrespondenz“ übersehen: Herwegh schildere die „Hiesigen“, während er doch selbst sage, daß er sie nie in corpore gesehen habe. Ob es eine Klique in Berlin gebe und ob er, Bauer, einer Klique angehören könne, hätte Marx besser wissen sollen. Das Recht der „Hiesigen“ sei unbestreitbar. „Lieber Marx, das Recht Berlins ist so groß, die Berliner haben so wenig durch falsche Schritte die Uebereilungen Anderer hervorgerufen, daß ich über diese Sache gar nicht weiter sprechen

mag, da ich zu viel Unangenehmes, woran hier Niemand schuldig ist, berühren müßte. Ich will Dir lieber ein ander Mal über Sachen schreiben, die uns angenehmer und näher sind. Lebe wohl!“ Er hat nicht wieder an Marx geschrieben.

Vielmehr ist er den Freien treu geblieben, die ihr Unwesen bis in die Tage der Revolution fortsetzten. Auf dies Unwesen, auf die geflissentliche Verlotterung der bürgerlichen Intelligenz, fällt ein großer Theil der Schuld dafür, daß die Berliner Bewegung im Frühjahr und Sommer 1848, gleich nach dem heldenmüthigen Barrikadenkampfe des Berliner Proletariats, so unglaublich zerfahren und in die Hände von Demagogen des allergeringsten Kalibers gerathen konnte. Freilich meint Mackay, der Kampf vom 18. März sei nicht die Schlacht Stirners gewesen, und zweifellos haben die Berliner Arbeiter nicht die Barrikaden erbaut für die Hanswurstereien, die in Hippels Weinstube betrieben wurden. Aber jener Kampf offenbarte die Schuld der Freien und diktirte ihnen die gerechte Strafe.

Nach einer noch so verfahrenen Revolution konnte das öffentliche Leben Berlins nie wieder zu dem vormärzlichen Sumpfe werden, worin die Freien gediehen, und so nahmen sie ein klägliches Ende. Stirner verscholl spurlos schon bei lebendigem Leibe und die Bauers gingen ins Lager der Kreuzzeitung über, während die Faucher und Maron die lärmendsten Tamtamschläger wurden für die ausbeuterische Herrschaft des Kapitals, oder auch, wie Meyen, ihre unterthänigsten Kulis.

---

4. Die bäuerlichen Winzer an der Mosel.

Die äußeren Bedrängnisse der Rheinischen Zeitung hatten eigentlich nie aufgehört. In ihrer späteren Verbotsverfügung heißt es, sie wäre schon am 1. April 1842 unterdrückt worden, wenn man nicht auf die Geldmittel, die, durch Unterzeichnung von Aktien, dem Unternehmen von Privaten zugewendet worden seien, billige Rücksicht genommen und in der Erwartung, daß die Zeitung in eine befriedigendere Bahn einlenken werde, mit dem Verbote einstweilen zurückgehalten hätte.

Die Zensur that dann alles Mögliche, die Zeitung in diese „befriedigendere Bahn“ zu drängen. Als Marx seinen Artikel gegen die Kölnische Zeitung einsandte, quittirte Oppenheim den Empfang am 4. Juli mit den Worten: „Der Artikel ist vortrefflich, nur fürchte ich, daß der hündische Zensor wieder sein Messer anlegen wird. Sie haben gar keine Idee davon, mit welcher unerbittlichen und dabei ungerechtesten Strenge wir zensirt werden, obgleich der Kerl mir selbst gestanden, daß er keine schärfere In-

struktion bekommen hat. Er ist von den Anhängern der Kölnischen Zeitung und anderen Niederträchtigen vollständig gegen uns aufgehetzt." Oppenheim fügte hinzu: „Bis heute haben wir bereits 841 Postabonnenten. Unser liebes Köln ist unverbesserlich." Doch wuchs die Zahl der Abonnenten rasch an, und auch mit dem Zensor wußte die Zeitung einigermaßen fertig zu werden; im Allgemeinen brachte sie doch die Artikel durch, auf die es ihr ankam, wenn dabei auch kostbare Opfer fielen, wie der Zweite Artikel von Marx über den rheinischen Landtag.

Der König selbst schwankte noch immer zwischen dem widerstreitenden Gelüste, den Gönner oder den Todtengräber der Presse zu spielen. Im Mai hob er die Bilderzensur auf, und selbst noch am 4. Oktober befreite er die Bücher über zwanzig Druckbogen von der Zensurpflicht. Gleich darauf befahl er aber durch eine Kabinetsordre vom 14. Oktober den Oberpräsidenten der einzelnen Provinzen, der Tendenz des schlechten Theils der Tagespresse, die öffentliche Meinung über allgemeine Angelegenheiten durch Verbreitung von Unwahrheiten oder entstellten Thatsachen irre zu leiten, durch Berichtigungen in denselben Blättern entgegenzutreten, die sich der Verfälschung schuldig gemacht hätten. Es genüge nicht, die Gegenwirkung den von einem besseren Geiste geleiteten Blättern zu überlassen. „Eben da, wo das Gift der Verführung eingeschänkt worden ist, muß es auch unschädlich gemacht werden, das ist nicht nur Pflicht der Obrigkeit gegen den Leserkreis, dem das Gift geboten worden, sondern es ist zugleich unter allen Mitteln das wirksamste, die Tendenzen der Täuschung und Lüge, wie sie sich zeigen, zu vernichten, indem man die Redaktionen zwingt, das Urtheil über sich selbst zu veröffentlichen." Zu diesem bösen Spiele machte die Rheinische Zeitung eine gute Miene, indem sie darin eine neue „Garantie der preußischen Presse" erblickte, eine „bedeutende Unterstützung" durch die Regierung, deren „amtliche Erläuterungen" der Tagespresse nicht nur „eine gewisse historische Korrektheit des faktischen Gehalts" garantiren, sondern auch „eine positive Theilnahme" bekunden würden, welche „die negative Theilnahme durch Verbot, Unterdrückung und Zensur in immer engere Schranken zurückweisen" werde. Die Sätze sind bezeichnend für die eigenthümliche Mischung von bitterer Ironie und diplomatischer Höflichkeit, womit sich die unabhängige Presse unter der Zensur durchwinden mußte. Die neue Kabinetsordre wurde am 15. November bekannt, aber schon drei Tage vorher hatte die Rheinische Zeitung die bündigsten Beweise dafür erhalten, daß die „negative Theilnahme" der Regierung an ihr vielmehr immer weitere Schranken ziehe.

Am 12. November ließ nämlich der Kölner Regierungspräsident v. Gerlach den Buchhändler Renard als verantwortlichen Geranten der Zeitung vor

sich entbieten und eröffnete ihm in höherem Auftrage, daß ein anderer, der Regierung zusagender Redakteur bis zum Ende des Monats angestellt werden müsse, wenn nicht das Verbot des Blattes zum 1. Januar erfolgen solle. Die Regierung werde die Tendenz nicht mehr dulden, die von der Rheinischen Zeitung seit ihrem Beginne verfolgt und trotz mancher direkter und indirekter Abmahnung hartnäckig festgehalten worden sei. Im Besonderen verlangte Gerlach die Entfernung Rutenbergs und einiger anderer Mitarbeiter. Jedoch kam es noch einmal zu einem Kompromiß. Rutenberg ging nach Berlin zurück, aber Renard behielt die verantwortliche Zeichnung des Blattes, unter einem neuen Zensor, dem Assessor Wiethaus, der am 1. Dezember an die Stelle des Polizeiraths Dolleschall trat.

Nun zeigte aber die Kabinetsordre vom 14. Oktober ihre Zähne. Die Rheinische Zeitung hatte eine Korrespondenz von der Mosel gebracht, worin der Nothstand der Moselbauern geschildert wurde, unter Hervorhebung etwa folgender Gesichtspunkte: naturwüchsige Armuth der Winzer, die sie auf ihren Weinberg beschränke, kein Stück Land daneben, wie es der Rheinpfälzer für Acker- oder Tabakbau besitze, Sinken der Preise und Hemmung des Absatzes durch den Zollverein, kontinuirliche Mißernten von 1825 bis 1834, drückende Höhe und ungleiche Vertheilung der Moststeuer, als Folgen dieser Lage Auswucherung und wachsende Zwangsversteigerungen. Darauf erfolgte zunächst Nichts, wie denn die Korrespondenz keine besonderen Enthüllungen brachte: der Nothstand der Moselbauern war eine allgemein anerkannte Kalamität, zu deren Beseitigung schon zwei Jahre früher weibliche Handarbeiten in Berlin verlooft worden waren. Zu solchen kleinlichen Almosen christlich-germanischer Barmherzigkeit ist der Despotismus immer bereit, aber er wird um so empfindlicher, wenn die wirkliche Wurzel des Uebels beseitigt werden soll, und an diese heikle Frage rührten zwei neue Korrespondenzen der Rheinischen Zeitung von der Mosel.

Die eine, aus Bernkastel vom 10. Dezember datirt, begrüßte die neue Zensurinstruktion im Namen der Mosellaner, die sich nunmehr um Vieles glücklicher priesen, weil sie eine Zufluchtsstätte zur offenen und freimüthigen Diskussion ihrer Zustände gefunden hätten. „Soll der arme, von den mannigfachsten Bedrängnissen heimgesuchte Winzer nicht das Recht haben, öffentlich die Krebsschäden namhaft zu machen, welche an seinem innersten Marke zehren? Soll er nicht das Recht haben, zu verlangen, daß ihm die Vampyre, welche schon so lange an seinem Herzblut saugen, endlich abgenommen und getödtet werden? ... Eine in Ihrem Blatt enthaltene, von der Mosel datirte und mit einem zweimaligen Kreuzzeichen, wahrscheinlich um anzudeuten, daß wir uns in einem doppelt gekreuzigten

Zustande befinden, versehene Korrespondenz hat hier große Sensation erregt, und gewiß existirt kein einziger Winzer, welcher nicht die Meinung über die darin angegebenen Ursachen seines Verfalls mit dem Verfasser unbedingt theilte. Der desolate Zustand der Winzer war höheren Orts lange in Zweifel gezogen und ihr Nothgeschrei für freches Gekreisch gehalten worden." Die Schuld daran schob die Korrespondenz, sei es auf die nicht gewissenhafte Berichterstattung der Verwaltungsbehörden, sei es auf den Druck der „früheren Zensurverfassung", die keine freimüthige Besprechung der Moselzustände gestattet habe.

Die andere, wieder mit dem doppelten Kreuzzeichen „von der Mosel, 12. Dezember" datirte, aber offenbar von demselben Verfasser herrührende Korrespondenz beklagte im Interesse der armen Winzer die hohen Preise des Brandholzes und der Steinkohlen. „Die aus mehreren Tausend bestehende Gemeinde, der ich angehöre, besitzt als Eigenthümerin die schönsten Waldungen, aber ich weiß mich nicht zu erinnern, daß die Gemeindemitglieder einen unmittelbaren Genuß aus ihrem Eigenthum durch Holzpartizipationen gezogen hätten." Es fänden zwar in diesen Waldungen von Zeit zu Zeit Holzschläge statt, die einen nicht unbedeutenden Erlös abwürfen, aber der Korrespondent möchte bezweifeln, ob dieser Vortheil gegenwärtig der Gemeinde in der geeignetsten Weise zu Gute komme. „Nur das wissen wir bestimmt, daß mehr als die Hälfte unserer Gemeinde von der bittersten Noth gezwungen ist, den größten Theil ihres nothwendigen Holzbedarfs herbeizufreveln, da die Befugniß, an gewissen Wochentagen die von abgehauenen Bäume übrig bleibenden Stümpfe zu beschälen und ihre Wurzeln auszugraben, bei Weitem nicht ausreicht, die nothwendigste Konsumtion auch nur um ein Viertel zu decken." Der Korrespondent verlangte dann, daß der Erlös der Holzschläge nicht mehr wie bisher zur Tilgung der Gemeindeschuld verwandt werde. Das möge nationalökonomisch richtig sein, aber die höheren Interessen der Menschlichkeit geböten, das pekuniäre Interesse der Gemeinde zu opfern, wenn es den Kampf der Moralität mit dem materiellsten Interesse der Lebenserhaltung zu schlichten gelte. Die Holzschläge sollten deshalb nicht veräußert, sondern unter die bedürftigsten Gemeindeglieder vertheilt werden.

Gegen diese beiden Korrespondenzen machte der Oberpräsident v. Schaper, der eben an Bodelschwinghs Stelle getreten war, in zwei, aus Koblenz vom 15. Dezember datirten Berichtigungen mobil. In der einen beanspruchte er, den Namen der Gemeinde zu erfahren, wo die Vertheilung des Brandholzes versäumt worden war, um prüfen zu können, ob „ein solches mit den gesetzlichen Bestimmungen nicht im Einklang stehendes Verfahren durch ganz besondere Umstände" begründet sei. In der anderen ging er schärfer

ins Zeug. Er bezweifelte, daß es den Mosellanern bisher verwehrt gewesen sei, ihren Nothstand öffentlich zu erörtern und verlangte von dem Korrespondenten zu wissen, wo, auch vor dem Erscheinen der neuen Zensurinstruktion, die Moselbewohner von der Behörde daran gehindert worden seien. „Ich würde es ihm danken, wenn er diese Gelegenheit benutzen wollte, die Krebsschäden, welche an dem Marke des Winzers zehren, ganz offen darzulegen, und die Vampyre, welche an dessen Herzblute saugen, dergestalt bestimmt zu bezeichnen, daß — wenn auch nicht eine Tödtung, wie der Herr Verfasser will — doch eine Verfolgung derselben eintreten könnte. Ganz besonders aber würde ich es dem Herrn Verfasser Dank wissen, wenn er zugleich geeignete Mittel, dem Nothstande der Winzer abzuhelfen, vorzuschlagen im Stande wäre." Dann ersuchte der Oberpräsident den Korrespondenten, „unter Nennung seines Namens", diejenigen Fälle speziell anzugeben, wo irgend eine Behörde der Rheinprovinz das Nothgeschrei der Winzer für freches Gekreisch erklärt hätte, und zwar erwarte er, da die Anklage öffentlich erfolgt sei, auch öffentlich in der Rheinischen Zeitung die erbetene Auskunft. „Sollte letztere aber überhaupt nicht ertheilt werden, oder sollte der Herr Verfasser Anstand nehmen, aus seinem anonymen Dunkel hervorzutreten, so würde ich zu meinem Bedauern in dem Falle sein, den ganzen Artikel als eine böswillige Verleumdung zu bezeichnen, als einen Aufsatz, der nicht das Wohl der Mosellaner im Auge, sondern nur den Zweck hat, Unzufriedenheit und Mißvergnügen zu erregen und die Bande zwischen den Behörden und den Verwalteten zu lockern." Man sieht aus diesen Sätzen, wie alt die staatsmännische Methode ist, die sich bei den Spitzelenthüllungen unter dem Sozialistengesetz und noch ganz neuerdings bei den Hunnenbriefen bewährt hat; die preußische Bureaukratie sieht ihre Pflicht nicht darin, aufgedeckte Uebelstände zu beseitigen, sondern nur darin, die vorwitzigen Leute zu beschimpfen und zu verfolgen, die sie an ihre Pflicht erinnern.

Die Rheinische Zeitung machte zunächst wieder gute Miene zum bösen Spiele. Am 18. Dezember hatte sie die Berichtigungen des Oberpräsidenten veröffentlicht und am 23. Dezember ließ sie sich „aus Rheinpreußen" schreiben, daß ihr die Form, worin das Oberpräsidium die Kabinetsordre vom 14. Oktober ausführe, „zur wahren Genugthuung" gereiche. Sie findet darin nicht „die Bitterkeit und Gereiztheit" sonstiger Berichtigungen, sondern „ruhige Würde", die sogleich das Vertrauen gewinne, so wie „das gute Gewissen und das Gefühl der Wahrheit, womit die Behörde vor dem Publikum größere Bestimmtheit der Anklage verlangt, um sich zu vertheidigen oder der Beschwerde abzuhelfen". Ja, sie ruft begeistert aus: „Ich frage euch, ihr Männer des geheimen Polizeistaats, denen diese Art

öffentlicher Rechtfertigung eine Erniedrigung der Behörde zu sein scheint, ob nicht ein solcher Schritt allein geeignet ist, das Mißtrauen ebenso zu vernichten, als das Vertrauen zu befestigen."

Wie erklärlich und verzeihlich immer diese Schachzüge gegenüber der Zensur waren, so haben sie schwerlich dazu beigetragen, die redaktionelle Arbeit für Marx anziehender zu machen. Er selbst war daran unbetheiligt, da er in die Weihnachtsferien nach Kreuznach gegangen war, wo seine Schwiegermutter nach dem Tode ihres Gatten wohnte. Unter ihrer Adresse erging dann am 21. Dezember ein Redaktionsschreiben an Marx, das neue unerfreuliche Kunde brachte: „Unser Mosellaner schickt so eben eine unbrauchbare Erwiderung an den Oberpräsidenten, die nur an Fakten das einzige enthält, daß die fragliche Gemeinde Bernkastel sei. Dabei folgt ein Brief an Sie, im Wesentlichen folgenden Inhalts: ‚Die Klugheit erheischt, sich halb geschlagen aus dem Treffen zurückzuziehen. Meine Reserve besteht in Folgendem: Folgt die Geschichte der Petition des Herrn Valdenaire. — Wie wenig sich das Ministerium auf seine hiesigen Behörden verläßt, geht daraus hervor, daß der Doktor Kraft aus Trarbach und der Pastor Martin aufgefordert worden sind, über die Moselzustände freimüthig zu berichten.' So weit der Mosellaner. Wollen Sie an Herrn Valdenaire schreiben? Dieses Faktum wäre brauchbar. Uebrigens sehen Sie wohl, daß unser schufliger (?) Freund uns gänzlich im Stiche läßt und wir auf uns selbst beschränkt sind. Empfehlen Sie mich bestens Ihrer Braut und kehren Sie bald zurück." Als Unterschrift trägt der Brief eine unentzifferbare Chiffre; Jungs oder Oppenheims Handschrift ist es nicht.

Trotz alledem gelang es, den Vorstoß des Oberpräsidenten zurückzuschlagen. Der Moselkorrespondent begann seine Antwort am 15. Januar; ihre Verzögerung erklärt er daraus, daß „die Redaktion nach dem ersten Berichte, den ich ihr einsandte, noch mehrere ergänzende Aufschlüsse, ebenso nach einem zweiten und dritten Berichte noch Zusätze und diesen Schlußbericht begehrte, endlich theils mich selbst um Mittheilung meiner Quellen ersuchte, theils sich bis dahin die Publikation meiner Einsendung vorbehielt, wo sie selbst auf anderem Wege die Bestätigung meiner Angaben erlangt habe". Hierzu machte die Redaktion die Fußnote: „Indem wir die obigen Angaben bestätigen, bemerken wir zugleich, daß die verschiedenen, sich wechselseitig interpretirenden Berichte eine Zusammenstellung von unserer Seite nöthig machten." Die Antwort ist also bis zu einem gewissen Grade redaktionelle Arbeit gewesen, obgleich der Moselkorrespondent im eigenen Namen spricht. Er wollte nach einander die Frage der Holzvertheilung, das Verhältniß der Moselgegend zur freieren Bewegung der Presse, die Krebsschäden der Moselgegend, die Vampyre der Moselbauern,

so wie endlich Vorschläge zur Abhilfe erörtern, ist aber nur dazu gekommen, die beiden ersten Punkte zu erledigen.

Im ersten Artikel ermächtigt er die Redaktion, dem Oberpräsidenten den Namen der Gemeinde zu nennen, wo das Versäumniß der Holzvertheilung vorgekommen war, in vier weiteren Artikeln bringt er oder die Redaktion dann ein niederdrückendes Material dafür bei, daß die Regierung allerdings die Nothschreie der Moselbauern mit grausamer Härte unterdrückt hatte. Mündliche Klagen der hungernden Winzer waren mit den famosen Beamtenbeleidigungsprozessen regalirt, Schöffenrathsprotokollen, worin der Nothstand der Moselgegend erwähnt wurde, war die Druckerlaubniß verweigert, eine Schrift des Professors Kaufmann in Bonn über dasselbe Thema verboten worden; am skandalösesten von Allem war dann freilich wohl das Schicksal des Landtagsabgeordneten Valdenaire. Als im Jahre 1836 der Kronprinz in die Rheinprovinz gekommen war, hatte eine königliche Kabinetsordre die geliebten Unterthanen aufgefordert, dem Sohne des zärtlichen Landesvaters ihre Bekümmernisse mitzutheilen. So hatte Valdenaire eine Petition von 160 Moselbauern dem Kronprinzen überreicht, worin um eine Minderung der Steuerlast, um die Wahl der Gemeindebeamten durch die Gemeinde, um längere Oeffnung der Zollabfertigungsbureaux und endlich um die Erlaubniß gebeten wurde, bis zum Chausseegraben zu pflügen; es war nämlich einige Jahre früher verordnet worden, daß nur bis zwei Fuß an den Grabenrand geackert werden dürfe. Ganz treuherzig baten die Bauern, Se. königliche Hoheit möge ihre traurige Lage nicht nach den unzähligen, gar zu hoch besoldeten Angestellten, Pensionirten, Diätaren, Zivil und Militär, Rentnern und Gewerbetreibenden beurtheilen, die in den Städten in einem Luxus lebten, der in der armen Hütte des verschuldeten Landmanns nicht gefunden werde; wo früher 27 angestellt mit 29000 Thalern, würden jetzt 63 Beamte ohne Pensionirte mit 105000 Thalern besoldet. Diese Petition wanderte aber aus der Hand des Kronprinzen nicht an das liebende Herz des Landesvaters, sondern an das Zuchtpolizeigericht, das über Valdenaire „wegen frechen unehrerbietigen Tadels der Landesgesetze“ eine sechsmonatliche Gefängnißstrafe verhängte. Das Appellgericht hob dieses Urtheil zwar auf, doch für die Kosten mußte Valdenaire aufkommen, da sein Benehmen nicht ganz frei von Unbesonnenheit gewesen sei und den Prozeß veranlaßt habe.

Darnach mochte der Oberpräsident selbst empfinden, daß seine Berichtigungen als hochnäsiges Gerede erwiesen seien, und er besaß genug patriotische Entsagung, um nunmehr seine Wißbegierde nach dem zu unterdrücken, was er sonst von dem Moselkorrespondenten zu wissen begehrt

hatte. Er ließ vielmehr am 20. Januar durch die Zensur das Licht ausblasen, das ihn so bereitwillig erleuchtete, und eine Woche darauf mußte die Rheinische Zeitung selbst ihr Todesurtheil veröffentlichen.

---

5. Die Katastrophe.

Die Kontroverse wegen der Moselbauern war nicht die einzige Wolke, die im Anfange des Jahres 1843 den Horizont des Despotismus verdunkelte. Noch manch anderer Kummer bedrückte ihn: der Brief, den Herwegh aus Königsberg an den König gerichtet hatte, die offene Entfaltung der demokratischen Fahne durch die Deutschen Jahrbücher und die Freisprechung Johann Jacobys durch den Oberappellationssenat des Berliner Kammergerichts.

Gleich nach Herweghs Audienz beim Könige war eine Zeitschrift, die er in der Schweiz herauszugeben gedachte, im Voraus für die preußischen Staaten verboten worden. Darauf hin schrieb der Dichter an den König, nicht um die Aufhebung des Verbots zu erbitten — „ich darf um Nichts bitten in einem Lande, das ich verlassen will. Ich bin nach Nothwendigkeit meiner Natur Republikaner und vielleicht in diesem Augenblicke Bürger einer Republik“ —, sondern um seine Klage vor den Thron zu bringen, „ohne eine Devotion zu heucheln, die ich nicht kenne, oder Gefühle, die ich nicht empfinde und nie empfinden werde“. Der König möge entscheiden, was Rechtens sei; der Dichter will nur dem „alternden Bewußtsein“ der Minister seinen „beschränkten Unterthanenverstand“, sein „Bewußtsein einer neuen Zeit“ entgegenstellen. Der Brief wurde am 24. Dezember in der Leipziger Allgemeinen Zeitung abgedruckt, wider Willen des Verfassers, der ihn dem Könige gegenüber als „ein Wort unter vier Augen“ bezeichnet hatte. Doch hatte ihn Herwegh den Königsberger Liberalen mitgetheilt, und er hätte vorhersehen können, worüber er sich nunmehr beklagte: die „unverantwortliche Indiskretion eines Freundes“ und die „unselige Klatschsucht“, die stehenden Fußes Alles unter die Leute bringe.

Gereizt durch die Sticheleien der Freien, hatte Herwegh den Fehler der Audienz gut machen wollen, aber, einmal auf der schiefen Ebene, beging er nur neue Fehler. Doch was ihm nun widerfuhr, konnte seine jugendlichen Uebereilungen vergessen machen. Bereits am 26. Dezember hatte er in Stettin, wo er seinen Freund Prutz besuchte, den Ausweisungsbefehl aus den preußischen Staaten in den Händen, und dieselbe Presse, die ihn eben überschwänglich verherrlicht hatte, fiel mit lakaienhaftem Gezeter über

ihn her. Selbst Freiligrath veröffentlichte in der Kölnischen Zeitung einen unschönen „Brief“ an Herwegh — „Dir folgt, wie plumpen Schnittern, Ein Rauschen, hörbar kaum; Das ist der Triebe Zittern Am jungen Freiheitsbaum! Der Knospen und der Triebe, Die freudig ihn geschmückt! Die ach! mit Einem Hiebe Du alle fast geknickt!“ Gerechter urtheilte die Rheinische Zeitung. Sie trat nun doch aus der nicht unfreundlichen Reserve heraus, die sie gegenüber der Audienz Herweghs beim Könige eingenommen hatte, indem sie meinte, der Dichter habe sich in seinem Briefe ein wenig à la Marquis Posa benommen, aber sie fügte hinzu, das liege so sehr im unpraktischen Wesen Deutschlands, daß ihn deswegen anzugreifen nur deutschen Zeitungen einfallen könne.

Unanfechtbarer als Herwegh, zog sich Ruge aus dem Handel mit den Freien. Den neuen Jahrgang seiner Zeitschrift eröffnete er mit einer „Selbstkritik des Liberalismus“, worin er die vornehme Philosophie geißelte, die sich so weit über den armen Liberalismus erhaben dünke und dennoch wesentlichen Theil an ihm habe, da ihr so gut wie ihm das neue Bewußtsein fehle. „Die philosophische Befreiung ist darum keine, weil sie nur neben dem Privatstaate herläuft, ja, weil sie in ihm selbst nichts Anderes als seine eigene Darstellung ist, ein privates Fürsichsein der Freiheit, nicht im öffentlichen Gemeinwesen, sondern in dem aparten, kategorisch geschulten Selbstbewußtsein des Subjekts. . . . Die Probleme der Zeit müssen im Besitze des Volkes und für das Volk sein, um ein wirkliches Leben in dieser Welt zu führen.“ So erklärte sich Ruge für die Demokratie mit ihren praktischen Problemen: Verwandlung der Kirche in die Schule und Absorbirung des Pöbels durch eine wirkliche Volkserziehung, mit der das Militärwesen völlig verschmolzen werden müsse; Ruge verlangte Volksregierung und Volksjustiz, was kein Hirngespinst, sondern „nur unsere auf den Kopf gestellte Welt“ sei. „Wer sich daran stößt, der frage sich, ob die Welt nicht bei uns etwa auf der sehr kopflosen Illusion steht, daß die Vernunft jenseits des Volks gesucht, ihm von Oben gegeben und anderswo, als in ihm realisirt werden soll.“ Dieser Aufsatz kostete den Deutschen Jahrbüchern das Leben; die sächsische und die preußische Regierung verboten sie und obendrein die Frankfurter Bundesversammlung; von preußischer Seite war auch die Allgemeine Zeitung in Leipzig gleich nach der Veröffentlichung von Herweghs Brief verboten worden.

Der Doppelmord hätte die despotische Rachsucht wohl vorläufig kühlen können, wenn sie nicht am 15. Januar von Neuem und heftiger als zuvor durch die endgiltige Freisprechung Jacobys aufgereizt worden wäre, durch die Freisprechung von einer Anklage, die der König selbst auf Hochverrath und Majestätsbeleidigung hatte anstrengen lassen. Der edle Monarch

schäumte über den allzu seltenen Beweis, daß es noch so etwas wie Recht und Gerechtigkeit im preußischen Staate gebe; der alte Grolman, der das freisprechende Urtheil unterzeichnet hatte, mußte aus dem Amte weichen. Jacoby durfte trotz aller unzweideutigen Gesetzesvorschriften die Gründe des freisprechenden Urtheils nicht erhalten, und ein neues Disziplinargesetz knebelte die etwa noch unter den preußischen Richtern vorhandene Unabhängigkeit. Zu alledem verlangte der König neue Zeitungsverbote, da auf die Gerichte kein Verlaß mehr sei. So traf seine verwundete Seele mit der verwundeten Seele des rheinischen Oberpräsidenten zusammen, womit die Rheinische Zeitung geliefert war.

Sie hatte den neuen Jahrgang mit tapferen Kritiken der ersten Zeitungsverbote begonnen, dann die fünf Artikel des Moselkorrespondenten veröffentlicht, worauf ein banges Schweigen von acht Tagen folgte. Am 25. Januar faßten die dem Zensurwesen vorgesetzten Ministerien den Beschluß, die Zeitung zum 31. März zu unterdrücken, am 28. theilte sie selbst ihr Todesurtheil mit. Mit gutem Geschmack schenkte sie ihren Lesern die sogenannten „Gründe“ des Verbots; es waren dieselben Tiraden, die heute jeder Reichstagswähler aus den Tagen des Sozialistengesetzes und der Umsturzvorlage am Schnürchen hat. Ueberfluß an Phantasie gehört nicht zu den Fehlern der preußischen Bureaukratie; bei jeder neuen Gewaltthat schnurrt sie die alte Litanei herunter von Umsturz oder Untergrabung, Erschütterung des monarchischen Prinzips, hohlen Theorien, verwerflichen Zwecken, zügelloser Sprache und was mehr zu diesem staatsrettenden Kohl gehört. Wohl aber durfte es die Rheinische Zeitung als eine originale Huldigung betrachten, daß ihr zugleich mit ihrer Verbotsverfügung ein Oberzensor in der Gestalt des Regierungspräsidenten v. Gerlach bestellt wurde, der das bereits zensirte Blatt noch einmal durchsehen und es, wenn er Unzulässiges darin fände, am Erscheinen verhindern sollte. Da der Zensor Wiethaus darauf hin resignirte, so wurde Saint-Paul aus Berlin berufen, der den Henkersdienst so gut besorgte, daß die Oberzensur am 18. Februar wieder aufgehoben wurde.

Bis zu Neujahr 1843 muß Marx von seinem Weihnachtsausfluge auf seinen Redaktionsposten zurückgekehrt sein; in der Nummer vom 1. Januar bespricht ein redaktioneller Artikel, der augenscheinlich von ihm herrührt, das eben von der preußischen Regierung verfügte Verbot der Leipziger Allgemeinen Zeitung. Daran schloß sich eine durch mehrere Nummern laufende Polemik über Preßfragen mit anderen Blättern, die gleichfalls von Marx geführt worden ist. Schwieriger ist es, seinen Antheil an den Artikeln des Moselkorrespondenten zu bestimmen. Die geschickte und schlagende Gruppirung der Thatsachen zeigt wohl seine Hand,

nicht aber die Form, weder stiliſtiſch, noch in dem Tone der Konnivenz gegen die guten Abſichten der Regierung, einem Tone, der kaum noch ein wenig Ironie durchſcheinen läßt. In dieſer Frage des Takts iſt Marx ſtets taktfeſt geweſen, während andere Mitarbeiter ſich darin eher gehen ließen, ſo wenn ſie ſich in der Bewunderung der vom Oberpräſidenten eingeſandten Berichtigungen gar ſo unvernehmlich ſtellten.

Nachdem das Verbot ergangen war, haben ſich hieraus gewiſſe Differenzen innerhalb der Zeitung ergeben. Die Aktionäre hätten nicht Aktionäre ſein müſſen, wenn die Verſicherung der Regierung, daß ſie nur aus Rückſicht auf das in der Zeitung angelegte Kapital vor Jahr und Tag von einem Verbote überhaupt und jetzt noch von einem ſofortigen Verbote abgeſehen habe, nicht einigermaßen gerührt hätte. Sollte mit einer ſo umſichtigen Regierung nicht doch ein Verſtändniß möglich ſein, wenn man auf beiden Seiten ein wenig nachgab? Marx hat ſofort die „Illuſion“ durchſchaut, durch eine ſchwächere Haltung der Zeitung das über ſie gefällte Todesurtheil rückgängig zu machen; in der That wurde Oppenheim, der mit einem Begleiter nach Berlin reiſte, beim Könige nicht erſt vorgelaſſen. Aber Marx vermochte auch nicht aus eigener Kraft, die Zeitung auf der alten Höhe zu erhalten. Die Beſtellung des Oberzenſors war ein rühmliches Zeugniß für die Energie und Geſchicklichkeit, womit er den Kampf gegen die Zenſur geführt hatte, aber die Erfolge dieſes Kampfes hatten ihre Grenzen, und Engels faßte die Sache allzu optimiſtiſch auf, wenn er in Brackes Volkskalender für 1878 ſchrieb: „Zehn Zeitungen, die denſelben Muth hatten, wie die Rheiniſche, und deren Verleger ein paar hundert Thaler mehr an Satzkoſten drauf gehen ließen — und die Zenſur war ſchon 1843 in Deutſchland unmöglich gemacht.“ Die Kämpfe mit der Zenſur hatten große Erfolge, wenn und weil ſich nur traurige Geſellen zu dem verachteten Handwerk herzugeben pflegten; handhabte aber einmal ein verſchmitzter Hallunke, wie Saint-Paul, den Rothſtift, dann war, wie es ſich ja auch leicht genug begreift, nicht weit vorwärts zu kommen.

So wurde die Rheiniſche Zeitung vom 28. Januar ab ſehr trocken, namentlich in ihrem politiſchen Theil. Erſt am 9. März findet ſich wieder eine Polemik von Marx gegen die Rhein- und Moſelzeitung, die ſich auf die geiſtigen Erinnerungen und hiſtoriſchen Ueberlieferungen der alten Hanſa berufen hatte, weil die nunmehr erfolgte Wahl Camphauſens in den Provinziallandtag aus Rückſicht auf die materiellen Intereſſen Kölns erfolgt war. Marx ſpottet über die reaktionäre Jeremiade, und nennt die „Männer der Vergangenheit“, die ſie anſtimmen, „phantaſtiſche Materialiſten, denen jedes Dampfſchiff und jede Eiſenbahn ihre Geiſtloſigkeit ad oculos“ demonſtrire. Am 12. März macht dann Marx witzige Be-

merkungen über einen Streit, der wegen Sallets zwischen der Rhein- und Moselzeitung und der Trierer Zeitung ausgebrochen war; jene hatte den eben gestorbenen Dichter wegen seines Atheismus attakirt, diese ihn mehr entschuldigt, als vertheidigt. Marx wendet sich gegen eine Halbheit, der er die Wahl zwischen „dem Terrorismus des Glaubens und dem Terrorismus der Vernunft“ stellt. Ueber Sallets Laienevangelium schreibt Marx im echt Lessingischen Stile: „Es leidet an einem Grundmangel, an der Unpoesie, und überhaupt — welch verkehrter Einfall, theologische Kontroversen poetisch behandeln zu wollen! Ist es je einem Komponisten eingefallen, die Dogmatik in Musik zu setzen?“

Am 13. März blieb die Zeitung aus; „sie konnte nicht ausgegeben werden“, wie es lakonisch in der Doppelnummer vom nächsten Tage hieß. In der Nummer 77 vom 18. März findet sich dann am Schlusse der dritten Seite die Notiz: „Unterzeichneter erklärt, daß er der jetzigen Zensurverhältnisse wegen aus der Redaktion der Rheinischen Zeitung ausgetreten ist. Dr. Marx.“ Die gesperrt gedruckten Worte sind auch im Original gesperrt.

Die
Verhandlungen des sechsten rheinischen Landtags.

Von einem Rheinländer.

Erster Artikel.

Debatten über Pressfreiheit und Publikation der landständischen Verhandlungen.

— — — — — — — — — — — — — —

Die Veröffentlichung der landständischen Verhandlungen wird erst eine Wahrheit, wenn dieselben als „öffentliche Thatsachen“ behandelt, das heißt Gegenstand der Presse werden. Der letzte rheinische Landtag liegt uns am Nächsten.

Wir beginnen mit seinen „Debatten über Preßfreiheit“ und müssen vorläufig bemerken, daß, während in dieser Frage unsere eigene positive Ansicht zuweilen als Mitspieler auftritt, wir in den spätern Artikeln mehr als historische Zuschauer den Gang der Verhandlungen begleiten und darstellen werden.

Die Natur der Verhandlungen selbst bedingt diesen Unterschied der Darstellung. In allen übrigen Debatten finden wir nämlich die verschiedenen Meinungen der Landstände auf gleichem Niveau. In der Preßfrage dagegen haben die Gegner der freien Presse Manches voraus. Abgesehen von den Stichworten und Gemeinplätzen, die in der Atmosphäre liegen, finden wir bei diesen Gegnern einen pathologischen Affekt, eine leidenschaftliche Eingenommenheit, die ihnen eine wirkliche, nicht imaginäre Stellung zur Presse giebt, deren Vertheidiger auf diesem Landtag im Ganzen kein wirkliches Verhältniß zu ihrem Schützling haben. Sie haben die Freiheit der Presse nie als Bedürfniß kennen gelernt. Sie ist ihnen eine Sache des Kopfes, an der das Herz keinen Theil hat. Sie ist ihnen eine „exotische“ Pflanze, mit der sie durch bloße „Liebhaberei“ in Konnex stehen. Es geschieht daher, daß ein zu allgemeines vages Räsonnement den besondern „guten“ Gründen der Gegner ent-

gegengestellt wird, und der bornirteste Einfall hält sich für bedeutend, so lang ihm seine Existenz nicht genommen ist.

Goethe sagt einmal, dem Maler glückten nur solche weiblichen Schönheiten, deren Typus er wenigstens in irgend einem lebendigen Individuum geliebt habe. Auch die Preßfreiheit ist eine Schönheit — wenn auch gerade keine weibliche —, die man geliebt haben muß, um sie vertheidigen zu können. Was ich wahrhaft liebe, dessen Existenz empfinde ich als eine nothwendige, als eine, deren ich bedürftig bin, ohne die mein Wesen nicht erfülltes, nicht befriedigtes, nicht vollständiges Dasein haben kann. Jene Vertheidiger der Preßfreiheit scheinen vollständig da zu sein, ohne daß die Preßfreiheit da wäre.

Die liberale Opposition zeigt uns den Höhestand einer politischen Versammlung, wie die Opposition überhaupt den Höhepunkt einer Gesellschaft. Eine Zeit, in welcher es philosophische Kühnheit ist, an Gespenstern zu zweifeln, in welcher es Paradoxie ist, sich gegen Hexenprozesse aufzulehnen, eine solche Zeit ist die legitime Zeit der Gespenster und Hexenprozesse. Ein Land, welches wie das alte Athen, Speichellecker, Parasiten, Schmeichler als Ausnahmen von der Volksvernunft, als Volksnarren traktirt, ist das Land der Unabhängigkeit und Selbständigkeit. Ein Volk, welches, wie alle Völker der besten Zeit, das Recht, die Wahrheit zu denken und auszusprechen, den Hofnarren vindizirt, kann nur ein Volk der Abhängigkeit und Selbstlosigkeit sein. Eine Ständeversammlung, in welcher die Opposition versichert, daß die Willensfreiheit zum Wesen des Menschen gehöre, ist wenigstens nicht die Ständeversammlung der Willensfreiheit. Die Ausnahme zeigt uns die Regel. Die liberale Opposition zeigt uns, was liberale Position, wie weit die Freiheit Mensch geworden ist.

Wenn wir daher bemerkt haben, daß die landständischen Vertheidiger der Preßfreiheit sich keineswegs auf der Höhe ihres Gegenstandes bewegen, so gilt dies noch mehr von dem ganzen Landtag überhaupt.

Und dennoch nehmen wir die Darstellung der landständischen Verhandlungen an diesem Punkte auf, nicht nur aus besonderm Interesse für die Preßfreiheit, sondern eben sowohl aus allgemeinem Interesse für den Landtag. Wir finden nämlich den spezifisch ständischen Geist nirgends klarer, entschiedener und voller ausgeprägt, als in den Debatten über die Presse. Vorzugsweise gilt dies von der Opposition gegen die Preßfreiheit, wie überhaupt in der Opposition gegen eine allgemeine

Freiheit der Geist der bestimmten Sphäre, das individuelle Interesse des besondern Standes, die natürliche Einseitigkeit des Charakters sich am schroffsten und rücksichtslosesten herauswenden und gleichsam ihre Zähne zeigen.

Die Debatten bringen uns eine Polemik des Fürstenstandes gegen die freie Presse, eine Polemik des Ritterstandes, eine Polemik des Standes der Städte, so daß nicht das Individuum, sondern der Stand polemisirt. Welcher Spiegel könnte also den innern Charakter des Landtags treuer zurückgeben, als die Preßdebatten?

* * *

Wir beginnen mit den Opponenten gegen die freie Presse und zwar wie billig mit einem Redner aus dem Fürstenstande.

Auf den ersten Theil seines rednerischen Vortrags, nämlich: „daß Preßfreiheit und Zensur beides Uebel seien ꝛc.“, gehen wir nicht sachlich ein, da dieses Thema von einem andern Redner gründlicher durchgeführt wird; nur die eigene Argumentation des Redners dürfen wir nicht übergehen.

„Die Zensur“ sei „ein geringeres Uebel als der Unfug der Presse.“ „Diese Ueberzeugung befestigte sich nach und nach so in unserm Deutschland (es fragt sich, welcher Theil von Deutschland das ist), daß auch von Bundeswegen Gesetze darüber erlassen wurden, welche Preußen mitgab und sich ihnen mit unterwarf.“

Der Landtag verhandelt über die Befreiung der Presse von ihren Banden. Diese Bande selbst, ruft der Redner, die Ketten, an denen die Presse liegt, beweisen, daß sie nicht zu freier Bewegung bestimmt ist. Ihre gefesselte Existenz zeugt gegen ihr Wesen. Die Gesetze gegen die Preßfreiheit widerlegen die Preßfreiheit.

Ein diplomatisches Argument gegen alle Reform, welches am entschiedensten die klassische Theorie einer gewissen Partei ausspricht. Jede Freiheitsschranke ist ein faktischer, ein unumstößlicher Beweis, daß bei den Machthabern die Ueberzeugung einmal vorhanden war, man müsse die Freiheit beschränken, und diese Ueberzeugung dient dann als Regulativ für die spätern Ueberzeugungen.

Man hatte einmal befohlen, daß die Sonne sich nicht um die Erde bewege. War Galilei widerlegt?

So hatte sich auch in unserm Deutschland die Reichsüberzeugung, welche die einzelnen Fürsten theilten, gesetzlich gebildet, daß die Leib-

eigenschaft eine Eigenschaft gewisser menschlicher Leiber sei, daß die Wahrheit am evidentesten durch chirurgische Operationen, wir meinen die Folter, ermittelt werde, daß die Flammen der Hölle dem Ketzer schon durch die Flammen der Erde zu demonstriren seien.

War die gesetzliche Leibeigenschaft nicht ein faktischer Beweis gegen die rationelle Grille, daß der menschliche Leib kein Objekt der Behandlung und des Besitzes sei? Widerlegte die naturwüchsige Folter nicht die hohle Theorie, daß man mit Aderlässen nicht die Wahrheit herauszapft, daß die Spannung des Rückens auf der Marterleiter nicht rückhaltlos macht, daß Krämpfe keine Bekenntnisse sind?

So, meint der Redner, widerlegt das Faktum der Zensur die Preßfreiheit, was seine faktische Richtigkeit hat, was eine Wahrheit von solcher Faktizität ist, daß die Topographie ihre Größe abmessen kann, indem sie bei gewissen Schlagbäumen aufhört, faktisch und wahr zu sein.

„Weder in Rede noch in Schrift", werden wir weiter belehrt, „weder in unserer Rheinprovinz, noch im ganzen Deutschland erscheine die wahre und edlere, geistige Entwicklung gefesselt." Der edle Wahrheitsschmelz unsrer Presse sei eine Gabe der Zensur.

Wir kehren zunächst die frühere Argumentation des Redners gegen ihn selbst; wir geben ihm statt eines rationalen Grundes eine Verordnung. In der neuesten preußischen Zensurinstruktion wird offiziell bekannt gemacht, daß die Presse bisher übergroßen Beschränkungen unterlegen, daß sie wahren nationalen Gehalt erst zu erringen habe. Redner sieht, daß die Ueberzeugungen in unserm Deutschland wandelbar sind.

Aber welch unlogisches Paradoxon, die Zensur als Grund unserer bessern Presse zu betrachten!

Der größte Redner der französischen Revolution, dessen voix toujours tonnante noch in unsere Zeit herüber tönt, der Löwe, den man selbst brüllen hören mußte, um ihm mit dem Volke zuzurufen: „Gut gebrüllt, Löwe!", Mirabeau hat sich in Gefängnissen gebildet. Sind deswegen Gefängnisse die Hochschulen der Beredtsamkeit?

Es ist ein wahrhaft fürstliches Vorurtheil, wenn trotz aller geistigen Mauthsysteme der deutsche Geist ein Großhändler geworden ist, zu meinen, die Zollsperren in [und] Cordons hätten ihn zum Großhändler gemacht. Die geistige Entwicklung Deutschlands ist nicht durch, sondern trotz der Zensur vor sich gegangen. Wenn die Presse innerhalb der Zensur verkümmert und verelendet, so führt man dies als Argument gegen die

freie Presse an, obgleich es nur gegen die unfreie zeugt. Wenn die Presse trotz der Zensur ihr charaktervolles Wesen bewährt, so führt man dies für die Zensur an, obgleich es nur für den Geist und nicht für die Fessel spricht.

Uebrigens hat es mit der „wahren edlern Entwicklung“ seine Bewandtniß.

In der Zeit der strikten Zensur-Observanz von 1819 bis 1830 (später wurde die Zensur, wenn auch nicht in „unserm Deutschland“, so doch in einem großen Theile Deutschlands von den Zeitverhältnissen und seltsamen Ueberzeugungen, die sich gebildet hatten, zensirt) erlebte unsere Literatur ihre „Abendblattszeit“, die man mit demselben Recht „wahr und edel und geistig und entwicklungsreich“ nennen kann, als sich der Redakteur der Abendzeitung, ein geborner „Winkler“, humoristischer Weise „Hell“ benamste, obgleich wir ihm nicht einmal die Helligkeit der Sümpfe um Mitternacht nachrühmen dürfen. Dieser „Krähwinkler“ mit der Firma „Hell“ ist der Prototyp der damaligen Literatur, und jene Fastenzeit wird die Nachwelt überzeugen, daß, wenn wenige Heilige vierzig Tage ohne Speise ausharren konnten, ganz Deutschland, welches nicht einmal heilig war, über zwanzig Jahre ohne alle geistige Konsumtion und Produktion zu leben verstand. Die Presse war niederträchtig geworden, und man schwankt nur, ob der Mangel an Verstand den Mangel an Charakter, ob die Formlosigkeit die Inhaltslosigkeit übertraf, oder ob umgekehrt. Für Deutschland würde die Kritik das Höchste erreichen, wenn sie beweisen könnte, daß jene Periode nie existirt hat. Das einzige Literaturgebiet, in welchem damals noch lebendiger Geist pulsirte, das philosophische, hörte auf, deutsch zu sprechen, weil die deutsche Sprache aufgehört hatte, die Sprache des Gedankens zu sein. Der Geist sprach in unverständlichen mysteriösen Worten, weil die verständlichen Worte nicht mehr verständig sein durften.

Was nun gar das Beispiel der rheinischen Literatur betrifft — und allerdings liegt dies Beispiel einem rheinischen Landstand ziemlich nahe —, so könnte man mit der Diogeneslaterne alle fünf Regierungsbezirke durchwandern und nirgends würde man „diesem Menschen“ begegnen. Wir halten dies nicht für einen Mangel der Rheinprovinz, sondern vielmehr für einen Beweis ihres praktisch-politischen Sinnes. Die Rheinprovinz kann eine „freie Presse“ zeugen, aber zu einer „unfreien“ fehlt es ihr an Gewandtheit und an Illusionen.

Die eben erst abgelaufene Literaturperiode, die wir als „die Literatur=periode der strikten Zensur“ bezeichnen können, ist also der evidente, der geschichtliche Beweis, daß die Zensur allerdings die Entwicklung des deutschen Geistes auf eine heillose, unverantwortliche Art beeinträchtigt hat und daß sie also keineswegs, wie dem Redner dünkte, zum magister bonarum artium bestimmt ist. Oder verstand man etwa unter der „edlern wahren Presse“ eine Presse, die ihre Ketten mit Anstand trägt?

Wenn sich der Redner „erlaubt, an ein bekanntes Sprichwort vom kleinen Finger und der ganzen Hand“ zu erinnern, so nehmen wir uns die Gegenerlaubniß zu fragen, ob es der Würde einer Regierung nicht am meisten gezieme, dem Geist ihres Volkes nicht nur eine ganze Hand, sondern beide Hände ganz zu geben.

Unser Redner hat, wie wir gesehen haben, die Frage über das Ver=hältniß von Zensur und geistiger Entwicklung auf nachlässig vornehme, diplomatisch nüchterne Weise beseitigt. Noch entschiedener repräsentirt er die negative Seite seines Standes in seinem Angriff auf die historische Gestaltung der Preßfreiheit.

Was die Existenz der Preßfreiheit bei andern Völkern betreffe, so könne „England keinen Maßstab abgeben, da dort schon seit Jahr=hunderten auf historischem Wege sich Verhältnisse ausgebildet hätten, die in keinem andern Lande durch Anwendung von Theorien hervor=gerufen werden könnten, sondern in Englands eigenthümlicher Lage ihre Begründung gefunden hätten.“ „In Holland habe Freiheit der Presse nicht vor erdrückender Nationalschuld bewahren können und größten=theils zur Herbeiführung einer Revolution mit gewirkt, die den Abfall der Hälfte dieses Landes zur Folge gehabt habe.“ Frankreich über=gehen wir, um später darauf zurückzukommen. „In der Schweiz endlich, sollte man dort wohl ein durch Freiheit der Presse beglücktes Eldorado finden können? Gedenke man nicht mit Ekel der rohen, in dortigen Blättern verhandelten Parteistreitigkeiten, in welchen die Namen der Parteien, im richtigen Gefühl ihrer geringen menschlichen Würde, sich nach Theilen des thierischen Körpers in Horn= und Klauenmänner sonderten und durch platte Schmähreden sich bei allen Nachbarn ver=ächtlich machten!“

Die englische Presse spricht nicht für die Preßfreiheit überhaupt, weil sie auf historischen Grundlagen beruht. Die Presse in England hat nur Verdienst, weil sie historisch ist, nicht als Presse überhaupt, denn

sie hätte sich ohne historische Grundlagen machen müssen. Die Historie hat hier das Verdienst und nicht die Presse. Als wenn die Presse nicht auch zur Historie gehörte, als wenn die englische Presse nicht unter Heinrich VIII., Maria der Katholischen, Elisabeth und Jakob harte, oft barbarische Kämpfe bestanden hätte, um dem englischen Volke seine historischen Grundlagen zu erringen!

Und spräche es nicht im Gegentheil für die Preßfreiheit, wenn die englische Presse bei größter Ungebundenheit nicht destruirend auf die historischen Grundlagen wirkte? Allein der Redner ist nicht konsequent.

Die englische Presse beweist nicht für die Presse überhaupt, weil sie englisch ist. Die holländische Presse spricht gegen die Presse überhaupt, obschon sie nur holländisch ist. Das eine Mal werden alle Vorzüge der Presse den historischen Grundlagen, das andere Mal alle Mängel der historischen Grundlagen der Presse vindizirt. Das eine Mal soll die Presse nicht auch ihren Antheil an der historischen Vollkommenheit, das andere Mal soll die Historie nicht auch ihren Antheil an den Mängeln der Presse haben. Wie die Presse in England mit dessen Historie und eigenthümlicher Lage verwachsen ist, so in Holland und in der Schweiz.

Soll die Presse historische Grundlagen abspiegeln, aufheben oder entwickeln? Jedes macht ihr der Redner zum Vorwurf.

Er tadelt die holländische Presse, weil sie historisch ist. Sie hätte die Historie verhindern, sie hätte Holland vor erdrückender Nationalschuld bewahren müssen! Welche unhistorische Forderung! Die holländische Presse konnte das Zeitalter Ludwigs XIV. nicht verhindern; die holländische Presse konnte nicht verhindern, daß die englische Marine unter Cromwell sich zur ersten europäischen heraufschwang; sie konnte keinen Ozean zaubern, der Holland von der peinlichen Rolle erlöst hätte, der Schauplatz der kriegführenden Kontinentalmächte zu sein; sie konnte ebenso wenig, wie alle Zensuren in Deutschland zusammen, Napoleons Machtgebote annulliren.

Hat aber die freie Presse jemals Nationalschulden erhöht? Als unter Orleans dem Regenten ganz Frankreich in Lawsche Finanzrasereien sich verlor, wer trat dieser phantastischen Sturm- und Drangperiode der Geldspekulation gegenüber, als einige Satiriker, die allerdings keine Bankbillets, sondern Bastillbillets bezogen?

Das Verlangen, die Presse solle vor Nationalschuld bewahren, was dahin weiter ausgeführt werden kann, daß sie auch den einzelnen Individuen ihre Schulden bezahlen solle, erinnert an jenen Literaten, der stets auf seinen Arzt grollte, weil dieser ihm zwar die Krankheiten seines Leibes wegkurire, nicht aber zugleich die Druckfehler seiner Schriften. Die Preßfreiheit verspricht so wenig, wie der Arzt, einen Menschen oder ein Volk vollkommen zu machen. Sie ist selbst eine Vollkommenheit. Es ist triviale Manier, das Gute damit zu schmähen, daß es ein bestimmtes Gut und nicht alles Gute auf einmal, daß es dieses und kein anderes Gute sei. Allerdings, wenn die Preßfreiheit Alles in Allem wäre, so machte sie alle übrigen Funktionen eines Volks und das Volk selbst überflüssig.

Redner wirft der holländischen Presse die belgische Revolution vor.

Kein Mensch von einiger geschichtlicher Bildung wird leugnen, daß die Trennung Belgiens und Hollands ungleich historischer war als ihre Vereinigung.

Die Presse in Holland habe die belgische Revolution bewirkt. Welche Presse? Die reformatorische oder die reaktionäre? Eine Frage, die wir auch in Frankreich aufwerfen können, und wenn Redner etwa die klerikalisch-belgische Presse tadelt, die zugleich demokratisch war, so tadle er ebenso die klerikalische Presse in Frankreich, die zugleich absolutistisch war. Beide haben zum Umsturz ihrer Regierungen mitgewirkt. In Frankreich hat nicht die Preßfreiheit, sondern die Zensur revolutionirt.

Aber abgesehen hiervon, die belgische Revolution erschien zuerst als geistige Revolution, als Revolution der Presse. Weiter hat die Behauptung keinen Sinn, daß die Presse die belgische Revolution gemacht habe. Ist das nun zu tadeln? Soll die Revolution gleich materiell auftreten? Schlagen statt sprechen? Die Regierung kann eine geistige Revolution materialisiren; eine materielle Revolution muß erst die Regierung vergeistigen.

Die belgische Revolution ist ein Produkt des belgischen Geistes. Also hat auch die Presse, die freieste Weise, in welcher heutzutage der Geist erscheint, ihren Antheil an der belgischen Revolution. Die belgische Presse wäre nicht die belgische Presse, wenn sie der Revolution fern gestanden, aber ebenso wohl wäre die belgische Revolution keine belgische, wenn sie nicht zugleich Revolution der Presse gewesen. Die

Revolution eines Volkes ist total, das heißt jede Sphäre revoltirt auf ihre Weise; warum nicht auch die Presse als Presse?

Redner tadelt an der belgischen Presse also nicht die Presse, er tadelt Belgien. Und hier finden wir den Springpunkt seiner historischen Ansicht von der Preßfreiheit. Der volksthümliche Charakter der freien Presse — und bekanntlich malt selbst der Künstler keine großen historischen Tableaux mit Wasserfarben —, die historische Individualität der freien Presse, die sie zur eigenthümlichen Presse ihres eigenthümlichen Volksgeistes macht, widerstreben dem Redner aus dem Fürstenstande, er stellt vielmehr die Forderungen an die Pressen der verschiedenen Nationen, die Pressen seiner Ansicht, die Pressen der haute volée zu sein, und statt um die geistigen Weltkörper, die Nationen, um einzelne Individuen zu kreisen. Unverhüllt tritt diese Forderung in der Beurtheilung der Schweizerpresse hervor.

Vorläufig erlauben wir uns eine Frage. Warum besann sich der Redner nicht, daß die Schweizerpresse der Voltaireschen Aufklärung in Albrecht v. Haller entgegentrat? Warum gedenkt er nicht, daß, wenn die Schweiz auch gerade kein Eldorado, doch den Propheten des künftigen Fürsteneldorado gezeugt hat, ebenfalls ein Herr v. Haller, der in seiner „Restauration der Staatswissenschaften“ das Fundament zu der „edlern wahren“ Presse, zu dem „Berliner Politischen Wochenblatt“ gelegt hat? An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Und welcher Boden der Welt hätte der Schweiz eine Frucht von dieser vollsaftigen Legitimität entgegenzuhalten?

Redner verübelt es der Schweizerpresse, daß sie die „thierischen Parteinamen“ der „Horn- und Klauenmänner“ aufgenommen, kurz, daß sie schweizerisch spricht und zu Schweizern, die mit Ochsen und Kühen in gewisser patriarchalischer Eintracht leben. Die Presse dieses Landes ist die Presse dieses Landes. Weiter ist darüber Nichts zu sagen. Zugleich aber führt eben die freie Presse über die Beschränktheit des Landespartikularismus hinaus, wie ebenfalls die Schweizerpresse beweist.

Ueber die thierischen Parteinamen insbesondere bemerken wir, daß die Religion selbst das Thierische als Symbol des Geistigen würdigt. Unser Redner wird jedenfalls die indische Presse verwerfen, die in religiöser Begeisterung die Kuh Sabala und den Affen Hanuman feierte. Er wird der indischen Presse die indische Religion, wie der Schweizer-

presse den Schweizercharakter, vorwerfen; aber es giebt eine Presse, die er schwerlich der Zensur unterwerfen will, wir meinen die heilige Presse, die Bibel; und theilt diese nicht die ganze Menschheit in die beiden großen Parteien der Böcke und Schafe? Charakterisirt Gott selbst sein Verhältniß zu den Häusern Juda und Israel nicht folgendermaßen: „Ich bin dem Hause Juda eine Motte und dem Hause Israel eine Made?“ Oder, was uns Weltlichen näher liegt, giebt es nicht eine fürstliche Literatur, welche die ganze Anthropologie in Zoologie verwandelt, wir meinen die heraldische Literatur? Die bringt noch andere Kuriosa, als Horn- und Klauenmänner.

Was hat also der Redner an der Preßfreiheit getadelt? Daß die Mängel eines Volks zugleich die Mängel seiner Presse sind, daß sie die rücksichtslose Sprache, die offenbare Gestalt des historischen Volksgeistes ist. Hat er bewiesen, daß der deutsche Volksgeist von diesem großen Naturprivilegium ausgeschlossen ist? Er hat gezeigt, daß jedes Volk seinen Geist in seiner Presse ausspricht. Soll dem philosophisch gebildeten Geist der Deutschen nicht zukommen, was nach des Redners eigener Versicherung bei den im Thierischen gebundenen Schweizern sich findet?

Meint endlich der Redner, daß die nationalen Mängel der freien Presse nicht eben so Nationalmängel der Zensoren sind? Sind die Zensoren eximirt von der historischen Gesammtheit, unberührt vom Geist einer Zeit? Leider mag es der Fall sein, aber welcher gesunde Mensch wird in der Presse nicht lieber die Sünden der Nation und der Zeit, als in der Zensur die Sünden gegen Nation und Zeit entschuldigen?

Wir haben im Eingange bemerkt, daß in den verschiedenen Rednern ihr besonderer Stand gegen die Preßfreiheit polemisirt. Der Redner aus dem Fürstenstande stellte zunächst diplomatische Gründe auf. Er bewies das Unrecht der Preßfreiheit aus den fürstlichen Ueberzeugungen, die in Zensurgesetzen sich deutlich genug ausgesprochen hätten. Er meinte, die edlere, wahre Entwicklung des deutschen Geistes sei durch die Hemmungen von Oben gemacht worden. Er polemisirte endlich gegen die Völker und verwarf mit edler Scheu die Preßfreiheit als die undelikate, indiskrete, auf sich selbst gerichtete Sprache eines Volkes.

* * *

Der Redner aus dem Ritterstande, zu dem wir jetzt kommen, polemisirt nicht gegen die Völker, sondern gegen die Menschen. Er bestreitet in

der Preßfreiheit die menschliche Freiheit, im Preßgesetz das Gesetz. Bevor er auf die eigentliche Frage über Preßfreiheit eingeht, nimmt er die Frage über unverkürzte und tägliche Publikation der Landtagsdebatten auf. Wir folgen ihm, Schritt vor Schritt.

„Dem ersten der Anträge auf Veröffentlichung unserer Verhandlungen sei genügt. In die Hände des Landtags sei es gelegt, von der ertheilten Erlaubniß einen weisen Gebrauch zu machen."

Eben das ist das punctum quaestionis. Die Provinz glaubt, daß der Landtag erst in ihre Hände gelegt ist, sobald die Veröffentlichung der Debatten nicht mehr der Willkür seiner Weisheit überlassen, sondern eine gesetzliche Nothwendigkeit geworden ist. Wir müßten die neue Konzession als einen neuen Rückschritt bezeichnen, wenn sie so zu interpretiren, daß die Publikation der Willkür der Landstände anheim fällt.

Privilegien der Landstände sind keine Rechte der Provinz. Vielmehr hören die Rechte der Provinz gerade da auf, wo sie zu Privilegien der Landstände werden. So hatten die Stände des Mittelalters alle Rechte des Landes in sich absorbirt und wendeten sie als Vorrechte gegen das Land.

Der Staatsbürger will das Recht nicht als Privilegium wissen. Kann er für ein Recht halten, neue Privilegirte zu alten Privilegirten hinzuzufügen?

Die Rechte des Landtags sind auf diese Weise nicht mehr Rechte der Provinz, sondern Rechte wider die Provinz, und der Landtag selbst wäre das der Provinz am meisten entgegenstehende Unrecht, mit der mystischen Bedeutung, für ihr größtes Recht gelten zu sollen.

Wie sehr nun der Redner aus dem Ritterstande dieser mittelaltrigen Auffassung des Landtags verfallen ist, wie rückhaltlos er das Privilegium des Landstandes gegen das Recht des Landes verficht, wird der Verfolg seiner Rede beweisen.

„Die Ausdehnung dieser Erlaubniß (der Publikation der Debatten) könne nur aus der innern Ueberzeugung, nicht aber aus äußeren Einwirkungen hervorgehen."

Eine überraschende Wendung! Die Einwirkung der Provinz auf ihren Landtag wird als ein Aeußeres bezeichnet, dem die Ueberzeugung der Landstände als zartsinnige Innerlichkeit gegenübersteht, deren höchst irritable Natur der Provinz zuruft: Noli me tangere! Um so denkwürdiger ist diese elegische Floskel von der „inneren Ueberzeugung" gegenüber

dem rauhen, äußerlichen, unberechtigten Nordwind der „öffentlichen Ueberzeugung“, als der Antrag gerade darauf geht, die innere Ueberzeugung der Landstände äußerlich zu machen. Allerdings finden wir auch hier Inkonsequenz. Wo es dem Redner füglicher scheint, in den kirchlichen Kontroversen, provozirt er auf die Provinz.

„Wir“, fährt der Redner fort, „würden sie (die Publikation) eintreten lassen, da, wo wir es für zweckmäßig erachten, und sie beschränken, da, wo uns eine Ausdehnung zwecklos oder gar wohl schädlich erschiene.“

Wir werden thun, was wir wollen. Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. Es ist vollständige Herrschersprache, die allerdings im Munde eines modernen Standesherrn einen rührenden Beigeschmack hat.

Wer sind „wir“? Die Landstände. Die Veröffentlichung der Debatten ist für die Provinz und nicht für die Stände, aber Redner belehrt uns des Bessern. Auch die Publikation der Verhandlungen ist ein Privilegium der Landstände, die das Recht haben, wenn sie es passend finden, ihrer Weisheit das vielstimmige Echo des Preßbengels zu geben.

Der Redner kennt nur die Provinz der Landstände, nicht die Landstände der Provinz. Die Landstände haben eine Provinz, worauf das Privilegium ihrer Thätigkeit sich erstreckt, aber die Provinz hat keine Landstände, durch welche sie selbst thätig wäre. Allerdings hat die Provinz das Recht, unter vorgeschriebenen Bedingungen, sich diese Götter zu machen, aber gleich nach der Schöpfung muß sie, wie der Fetischdiener vergessen, daß es Götter ihres Händewerks sind.

Es ist dabei unter Anderem nicht abzusehen, warum eine Monarchie ohne Landtag nicht mehr werth ist als eine Monarchie mit Landtag, denn, ist der Landtag nicht die Repräsentation des Provinzialwillens, so hegen wir zur öffentlichen Intelligenz der Regierung mehr Vertrauen, als zur Privatintelligenz von Grund und Boden.

Wir haben hier das sonderbare, vielleicht im Wesen der Landtage gegründete Schauspiel, daß die Provinz nicht sowohl durch, als mit ihren Stellvertretern zu kämpfen hat. Nach dem Redner hält der Landtag nicht die allgemeinen Rechte der Provinz für seine einzigen Privilegien, denn in diesem Falle wäre die tägliche unverkürzte Publikation der Landtagsverhandlungen ein neues Recht des Landtags, weil des Landes, sondern vielmehr soll das Land die Vorrechte der Landstände für seine einzigen Rechte halten; warum nicht auch die Vorrechte irgend einer Beamtenklasse und des Adels oder der Priester!

Ja, unser Redner spricht unverhohlen aus, daß die Vorrechte der Landstände in dem Maße abnehmen, als die Rechte der Provinz zunehmen.

„Ebenso wünschenswerth es ihm erschiene, daß hier in der Versammlung Freiheit der Diskussion stattfände und ein ängstliches Abwägen der Worte vermieden würde, ebenso nothwendig erscheine es ihm zur Erhaltung dieser Freiheit des Wortes und dieser Unbefangenheit der Rede, daß unsere Worte zur Zeit nur noch von Denjenigen beurtheilt würden, für die sie bestimmt seien."

Eben weil die Freiheit der Diskussion, schließt der Redner, in unserer Versammlung wünschenswerth ist, und welche Freiheiten wären uns nicht wünschenswerth, wo es sich von uns handelt — eben darum ist die Freiheit der Diskussion in der Provinz höchst [nicht] wünschenswerth. Weil es wünschenswerth ist, daß wir unbefangen sprechen, ist es noch wünschenswerther, die Provinz in der Gefangenschaft des Geheimnisses zu erhalten. Unsere Worte sind nicht für die Provinz bestimmt.

Man muß den Takt anerkennen, womit der Redner herausgefühlt hat, daß der Landtag durch die unverkürzte Publikation seiner Debatten aus einem Vorrecht der Landstände ein Recht der Provinz würde, daß er, unmittelbar Gegenstand des öffentlichen Geistes geworden, sich entschließen müßte, eine Vergegenständlichung des öffentlichen Geistes zu sein, daß er in das Licht des allgemeinen Bewußtseins gestellt, sein besonderes Wesen gegen das allgemeine aufzugeben hätte.

Wenn aber der ritterliche Redner persönliche Privilegien, individuelle, dem Volke und der Regierung gegenüberstehende Freiheiten für die allgemeinen Rechte versieht, und damit unstreitig den exklusiven Geist seines Standes treffend ausgesprochen hat, so interpretirt er dagegen den Geist der Provinz aufs allerverkehrteste, wenn er nun ebenfalls ihre allgemeinen Forderungen in persönliche Gelüste umwandelt.

So scheint der Redner eine persönlichlüsterne Neugier der Provinz auf unsere Worte (sc. der landständischen Persönlichkeiten) zu unterstellen.

Wir versichern ihn, daß die Provinz keineswegs neugierig ist auf „die Worte" der Landstände als einzelner Personen, und nur „solche" Worte können sie mit Recht „ihre" Worte nennen. Vielmehr verlangt die Provinz, daß die Worte der Landstände sich verwandeln sollen in die öffentlich vernehmbare Stimme des Landes.

Es handelt sich davon, ob die Provinz ein Bewußtsein über ihre Vertretung haben soll oder nicht! Soll zu dem Mysterium der Regierung das neue Mysterium der Vertretung hinzukommen? Auch in der Regierung ist das Volk vertreten. Die neue Vertretung desselben durch die Stände ist also rein sinnlos, wenn nicht eben darin ihr spezifischer Charakter besteht, daß hier nicht für die Provinz gehandelt wird, sondern daß sie vielmehr selbst handelt; daß sie hier nicht repräsentirt wird, sondern vielmehr sich selbst repräsentirt. Eine Repräsentation, die dem Bewußtsein ihrer Kommittenten entzogen ist, ist keine. Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß. Es ist der sinnlose Widerspruch, daß die Funktion des Staats, die vorzugsweise die Selbstthätigkeit der einzelnen Provinzen darstellt, sogar ihrem formellen Mitwirken, dem Mitwissen entzogen ist, der sinnlose Widerspruch, daß meine Selbstthätigkeit die mir unbewußte That eines Andern sein soll.

Eine Publikation der Landtagsverhandlungen aber, die der Willkür der Landstände anheim gefallen ist, ist schlechter, als gar keine, denn wenn der Landtag mir giebt, nicht was er ist, sondern was er für mich scheinen will, so nehme ich ihn als das, als was er sich giebt, als Schein, und es ist schlimm, wenn der Schein gesetzliche Existenz hat.

Ja selbst die tägliche unverkürzte Veröffentlichung durch den Druck, heißt sie mit Recht unverkürzt und öffentlich? Ist es keine Verkürzung, die Schrift dem Worte, Schemata den Personen, die papierne Aktion der wirklichen Aktion zu substituiren? Oder besteht die Oeffentlichkeit nur darin, daß die wirkliche Sache dem Publikum referirt, und nicht vielmehr darin, daß sie dem wirklichen Publikum referirt wird, das heißt nicht dem imaginären, lesenden, sondern dem lebendigen, gegenwärtigen Publikum?

Nichts ist widersprechender, als daß die höchste öffentliche Aktion der Provinz geheim sei, daß die Gerichtsthüre zu Privatprozessen der Provinz offen steht und daß sie in ihrem eigenen Prozesse vor der Thür stehen bleiben muß.

Die unverkürzte Publikation der Landtagsverhandlungen kann daher in ihrem wahren konsequenten Sinn nichts Anderes sein als die volle Oeffentlichkeit des Landtags.

Unser Redner geht im Gegentheil dahin fort, den Landtag als eine Art Estaminet zu betrachten.

„Auf eine langjährige Bekanntschaft sei bei den Meisten von uns das gute persönliche Einvernehmen gegründet, in welchem wir uns trotz der verschiedensten Ansichten über die Sache befänden, ein Verhältniß, welches sich auf die neu Eintretenden vererbe."

„Gerade dadurch seien wir am meisten im Stande, den Werth unserer Worte zu würdigen, und würde dies um so unbefangener geschehen, je weniger wir äußern Einflüssen eine Einwirkung gestatteten, die nur alsdann von Nutzen sein dürfte, wenn sie uns in der Gestalt eines wohlmeinenden Rathes zur Seite trete, nicht aber in Gestalt eines absprechenden Urtheils, eines Lobes oder Tadels, auf unsere Persönlichkeit durch die Oeffentlichkeit einzuwirken suche."

Der Herr Redner spricht zum Gemüth.

Wir sind so familiär zusammen, wir parliren so ungenirt, wir wägen so genau den Werth unserer respektiven Worte, sollten wir unsere so patriarchalische, so vornehme, so bequeme Stellung durch das Urtheil der Provinz alteriren lassen, die unsern Worten vielleicht weniger Werth beimißt?

Da sei Gott für. Der Landtag verträgt den Tag nicht. In der Nacht des Privatlebens ist uns heimlicher zu Muthe. Wenn die ganze Provinz das Vertrauen hat, ihre Rechte einzelnen Individuen anzuvertrauen, so versteht es sich von selbst, daß diese einzelnen Individuen so herablassend sind, das Vertrauen der Provinz zu akzeptiren, aber es wäre wirkliche Ueberspanntheit, zu verlangen, sie sollten nun Gleiches mit Gleichem vergelten und vertrauensvoll sich selbst, ihre Leistungen, ihre Persönlichkeiten, dem Urtheil der Provinz hingeben, die ihnen erst ein Urtheil von Konsequenz gegeben hat. Jedenfalls ist es wichtiger, daß die Persönlichkeit der Landstände nicht durch die Provinz, als daß das Interesse der Provinz nicht durch die Persönlichkeit der Landstände gefährdet werde.

Wir wollen auch billig sein, auch huldvollst. Wir, und wir sind eine Art Regierung, wir erlauben zwar kein absprechendes Urtheil, zwar kein Lob, zwar keinen Tadel, wir erlauben der Oeffentlichkeit keinen Einfluß auf unsere persona sacrosancta, aber wir gestatten wohlmeinenden Rath, nicht in dem abstrakten Sinn, daß er es für das Land wohl meine, sondern in dem voller tönenden, daß er eine passionirte Zärtlichkeit für die landständischen Personen, eine besondere Meinung von ihrer Vorzüglichkeit besitze.

Zwar könnte man meinen, wenn die Oeffentlichkeit unserem guten Einvernehmen, so müsse unser gutes Einvernehmen der Oeffentlichkeit schädlich sein. Allein diese Sophistik vergißt, daß der Landtag der Tag der Landstände und nicht der Tag der Provinz ist. Und wer vermöchte dem schlagendsten aller Argumente zu widerstehen? Wenn die Provinz verfassungsmäßig Stände ernennt, um ihre allgemeine Intelligenz zu repräsentiren, so hat sie sich selbst eben damit alles eigenen Urtheils und Verstandes völlig begeben, die nun einzig in den Ausgewählten inkorporirt sind. Wie Sagen gehen, daß große Erfinder getödtet, oder, was keine Sage ist, lebendig auf Festungen vergraben wurden, sobald sie ihr Geheimniß dem Machthaber mitgetheilt, so stürzt sich die politische Vernunft der Provinz jedesmal ins eigene Schwert, sobald sie die große Erfindung der Landstände gemacht hat, allerdings um als Phönix für die folgenden Wahlen neu zu erstehen.

Nach diesen gemüthvoll zudringlichen Schilderungen der Gefahren, die den landständischen Persönlichkeiten durch die Publikation der Verhandlungen von Außen, das heißt von der Provinz drohen, schließt der Redner diese Diatribe mit dem leitenden Gedanken, den wir bisher verfolgt haben.

„Die parlamentarische Freiheit", ein sehr wohlklingendes Wort, „befinde sich in ihrer ersten Entwicklungsperiode. Sie müsse unter Schutz und Pflege diejenige innere Kraft und Selbständigkeit gewinnen, die durchaus nothwendig wären, bevor sie äußeren Stürmen ohne Nachtheil preis gegeben werden könnte." Wieder der alte fatale Gegensatz des Landtags als des Innern, und der Provinz als des Aeußern.

Wir waren allerdings schon lange der Meinung, daß die parlamentarische Freiheit erst im Anfang ihres Anfanges steht, und selbst vorliegende Rede hat uns von Neuem überzeugt, daß die primitiae studiorum in den politicis noch immer nicht absolvirt sind. Keineswegs aber meinen wir damit — und die vorliegende Rede bestätigt wiederum unsere Meinung, daß dem Landtag noch längere Frist zu geben sei, sich selbständig zu verknöchern, gegen die Provinz. Vielleicht versteht der Redner unter parlamentarischer Freiheit die Freiheit der alten französischen Parlamente. Nach seinem eigenen Geständniß herrscht eine langjährige Bekanntschaft unter den Landständen, ihr Geist geht schon als epidemisches Erbe auf homines novi über, und noch immer nicht Zeit zur Oeffentlichkeit? Der zwölfte Landtag kann dieselbe Antwort geben, wie der sechste, nur mit

der dezidirteren Wendung, daß er zu selbständig sei, um sich das vornehme Privilegium des geheimen Verfahrens entreißen zu lassen.

Allerdings die Entwicklung der parlamentarischen Freiheit im altfranzösischen Sinn, die Selbständigkeit gegen die öffentliche Meinung, die Stagnation des Kastengeistes entwickelt sich durch Isolirung am gründlichsten, aber vor eben dieser Entwicklung kann man nicht zeitig genug warnen. Eine wahrhaft politische Versammlung gedeiht nur unter dem großen Protektorat des öffentlichen Geistes, wie das Lebendige nur unter dem Protektorat der freien Luft. Blos „exotische" Pflanzen, Pflanzen, die in ein fremdes Klima versetzt sind, bedürfen Schutz und Pflege des Treibhauses. Betrachtet der Redner den Landtag als eine „exotische" Pflanze im freien heiteren Klima der Rheinprovinz?

* * *

Wenn unser Redner aus dem Ritterstande mit fast komischem Ernst, mit fast melancholischer Würde und beinahe religiösem Pathos das Postulat von der hohen Weisheit der Landstände, wie von ihrer mittelaltrigen Freiheit und Selbständigkeit entwickelt hat, so wird der Unkundige verwundert sein, ihn in der Frage über Preßfreiheit von der hohen Weisheit des Landtags auf die durchgängige Unweisheit des Menschengeschlechts, von der eben erst empfohlenen Selbständigkeit und Freiheit privilegirter Stände auf die prinzipielle Unfreiheit und Unselbständigkeit der menschlichen Natur herabsinken zu sehen. Wir sind nicht verwundert, einer der heutzutage zahlreichen Gestalten des christlich ritterlichen, modern feudalen, kurz des romantischen Prinzips zu begegnen.

Diese Herren, weil sie die Freiheit nicht als natürliche Gabe dem allgemeinen Sonnenlicht der Vernunft, sondern als übernatürliches Geschenk einer besonders günstigen Konstellation der Sterne verdanken wollen, weil sie die Freiheit als nur individuelle Eigenschaft gewisser Personen und Stände betrachten, sind konsequenter Weise genöthigt, die allgemeine Vernunft und die allgemeine Freiheit unter die schlechten Gesinnungen und Hirngespinste „logisch geordneter Systeme" zu subsumiren. Um die besondern Freiheiten des Privilegiums zu retten, proskribiren sie die allgemeine Freiheit der menschlichen Natur. Weil aber die böse Brut des 19. Jahrhunderts und das eigene von diesem Jahrhundert infizirte Bewußtsein der modernen Ritter nicht begreiflich finden können, was an sich unbegreiflich, weil begrifflos ist, wie nämlich innere,

wesentliche, allgemeine Bestimmungen durch äußere, zufällige, besondere Kuriosa mit gewissen menschlichen Individuen verknüpft sein sollen, ohne mit dem Wesen des Menschen, mit der Vernunft überhaupt verknüpft, also allen Individuen gemein zu sein, so nehmen sie nothwendiger Weise ihre Zuflucht zum Wunderbaren und Mystischen. Weil ferner die wirkliche Stellung dieser Herren im modernen Staat keineswegs dem Begriff entspricht, den sie von ihrer Stellung haben, weil sie in einer Welt leben, die jenseits der wirklichen liegt, weil also die Einbildungskraft ihr Kopf und ihr Herz ist, so greifen sie, in der Praxis unbefriedigt, nothwendig zur Theorie, aber zur Theorie des Jenseits, zur Religion, die jedoch in ihren Händen eine polemische, von politischen Tendenzen geschwängerte Bitterkeit empfängt und mehr oder weniger bewußt nur der Heiligenmantel für sehr weltliche, aber zugleich sehr phantastische Wünsche wird.

So werden wir bei unserm Redner finden, daß er praktischen Forderungen eine mystisch religiöse Theorie der Einbildung, daß er wirklichen Theorien eine kleinlich-kluge, pragmatisch-pfiffige, aus der oberflächlichsten Praxis geschöpfte Erfahrungsweisheit, daß er dem menschlich Verständigen übermenschliche Heiligkeiten und dem wirklichen Heiligthum der Ideen die Willkür und den Unglauben niedriger Gesichtspunkte entgegenstellt. Aus der mehr vornehmen, mehr nonchalanten und daher nüchternen Sprache des Redners aus dem Fürstenstande wird jetzt pathetische Geschraubtheit und phantastisch-überschwängliche Salbung, die früher vor dem einen Pathos des Privilegiums noch mehr zurücktraten.

„Je weniger in Abrede gestellt werden könne, daß die Presse heutzutage eine politische Macht sei, um so irriger erscheine ihm die ebenfalls so vielfach verbreitete Ansicht, daß aus dem Kampfe zwischen der guten und bösen Presse Wahrheit und Licht hervorgehen werde, und sich eine größere und wirksamere Verbreitung derselben erwarten lasse. Der Mensch sei im Einzelnen, wie in Masse stets derselbe. Er sei seiner Natur nach unvollkommen und unmündig, und bedürfe der Erziehung, so lange seine Entwicklung daure, die erst mit dem Tode aufhöre. Die Kunst des Erziehens bestehe aber nicht im Bestrafen unerlaubter Handlungen, sondern in der Förderung guter und in dem Fernhalten böser Eindrücke. Von jener menschlichen Unvollkommenheit sei aber unzertrennlich, daß der Sirenengesang des Bösen auf die Massen mächtig wirke, und wenn nicht als ein absolutes, jedenfalls als ein

schwer zu besiegendes Hinderniß der einfachen und nüchternen Stimme der Wahrheit entgegentrete. Während die schlechte Presse nur zu den Leidenschaften der Menschen rede, während ihr kein Mittel zu schlecht sei, wo es darauf ankomme, durch Aufregung der Leidenschaften ihren Zweck zu erreichen, der da ist möglichste Verbreitung schlechter Grundsätze und möglichste Förderung schlechter Gesinnungen, während ihr alle Vortheile jener gefährlichsten aller Offensiven zur Seite stehen, für die es objektiv keine Schranken des Rechts und subjektiv keine Gesetze der Sittlichkeit, ja nicht einmal der äußeren Ehre gebe, sei die gute Presse stets nur auf die Defensive beschränkt. Ihre Wirkungen könnten größtentheils nur abwehrend, zurückhaltend und festigend sein, ohne sich bedeutender Fortschritte auf das feindliche Gebiet rühmen zu können. Glück genug, wenn nicht äußere Hindernisse jenes noch erschweren."

Wir haben diese Stelle ganz ausgezogen, um ihren etwaigen pathetischen Eindruck auf den Leser nicht zu schwächen.

Der Redner hat sich à la hauteur des principes gestellt. Um die Preßfreiheit zu bekämpfen, muß man die permanente Unmündigkeit des Menschengeschlechts vertheidigen. Es ist eine ganz tautologische Behauptung, daß, wenn die Unfreiheit das Wesen des Menschen, die Freiheit seinem Wesen widerspricht. Böse Skeptiker könnten so waghalsig sein, dem Redner nicht auf sein Wort zu glauben.

Wenn die Unmündigkeit des Menschengeschlechts der mystische Grund gegen die Preßfreiheit ist, so ist jedenfalls die Zensur ein höchst verständiges Mittel gegen die Mündigkeit des Menschengeschlechts.

Was sich entwickelt, ist unvollkommen. Die Entwicklung endet erst mit dem Tode. Also bestünde die wahre Konsequenz darin, den Menschen todt zu schlagen, um ihn aus diesem Zustand der Unvollkommenheit zu erlösen. So schließt wenigstens der Redner, um die Preßfreiheit todt zu schlagen. Die wahre Erziehung besteht ihm darin, den Menschen sein ganzes Leben durch in der Wiege eingewickelt zu halten, denn sobald der Mensch gehen lernt, lernt er auch fallen, und nur durch Fallen lernt er gehen. Aber wenn wir Alle Wickelkinder bleiben, wer soll uns einwickeln? Wenn wir Alle in der Wiege liegen, wer soll uns wiegen? Wenn wir Alle Gefangene sind, wer soll Gefangenwärter sein?

Der Mensch ist seiner Natur nach unvollkommen, im Einzelnen wie in Masse. De principiis non est disputandum. Also zugegeben! Was folgt daraus? Die Räsonnements unseres Redners sind unvollkommen,

die Regierungen sind unvollkommen, die Landtage sind unvollkommen, die Preßfreiheit ist unvollkommen, jede Sphäre der menschlichen Existenz ist unvollkommen. Soll also eine dieser Sphären wegen dieser Unvollkommenheit nicht existiren, so hat keine das Recht zu existiren, so hat der Mensch überhaupt nicht das Recht der Existenz.

Die prinzipielle Unvollkommenheit des Menschen vorausgesetzt, nun gut, so wissen wir von vornherein bei allen menschlichen Institutionen, daß sie unvollkommen sind; das ist nicht weiter zu berühren, das spricht nicht für, spricht nicht gegen sie, das ist nicht ihr spezifischer Charakter, das ist nicht ihr Unterscheidungsmerkmal.

Warum soll gerade die freie Presse unter allen diesen Unvollkommenheiten vollkommen sein? Warum verlangt ein unvollkommener Landstand eine vollkommene Presse?

Das Unvollkommene bedarf der Erziehung. Ist die Erziehung nicht auch menschlich, daher unvollkommen? Bedarf die Erziehung nicht auch der Erziehung?

Wenn nun alles Menschliche seiner Existenz nach unvollkommen ist, sollen wir deswegen Alles durcheinander werfen, Alles gleich hoch achten, Gutes und Schlechtes, Wahrheit und Lüge? Die wahre Konsequenz kann nur darin bestehen, wie ich bei der Betrachtung eines Gemäldes den Standpunkt verlasse, der mir nur Farbenkleckse, aber keine Farben, wüst durch einander laufende Linien, aber keine Zeichnung giebt, so den Standpunkt zu verlassen, der mir die Welt und die menschlichen Verhältnisse nur in ihrem äußerlichsten Schein zeigt, ihn als unfähig zu erkennen, den Werth der Dinge zu beurtheilen, denn wie könnte mich ein Standpunkt zum Urtheil, zum Unterscheiden befähigen, der über das ganze Universum nur den einen platten Einfall hat, daß Alles in seiner Existenz unvollkommen ist? Dieser Standpunkt selbst ist das Unvollkommenste unter den Unvollkommenheiten, die er rings um sich sieht. Wir müssen also das Maß des Wesens der innern Idee an die Existenz der Dinge legen und uns um so weniger durch die Instanzen einer einseitigen und trivialen Erfahrung irren lassen, als dieser zu Folge ja alle Erfahrung wegfällt, alles Urtheil aufgehoben ist, alle Kühe schwarz sind.

Von dem Standpunkte der Idee aus versteht es sich von selbst, daß die Preßfreiheit eine ganz andere Berechtigung hat, als die Zensur, indem sie selbst eine Gestalt der Idee, der Freiheit, ein positiv Gutes

ist, während die Zensur eine Gestalt der Unfreiheit, die Polemik einer Weltanschauung des Scheins gegen die Weltanschauung des Wesens, eine nur negative Natur ist.

Nein! Nein! Nein! ruft unser Redner dazwischen. Ich tadle nicht die Erscheinung, ich tadle das Wesen. Die Freiheit ist das Verruchte an der Preßfreiheit. Die Freiheit giebt die Möglichkeit des Bösen. Also ist die Freiheit böse.

Böse Freiheit!

Er hat sie erstochen im dunklen Hain,
Und den Leib versenket im tiefen Rhein!

Aber:

Diesmal muß ich zu dir reden,
Herr und Meister, hör' mich ruhig!

Existirt etwa im Lande der Zensur nicht die Preßfreiheit? Die Presse überhaupt ist eine Verwirklichung der menschlichen Freiheit. Wo es also Presse giebt, giebt es Preßfreiheit.

Im Lande der Zensur hat zwar der Staat keine Preßfreiheit, aber ein Staatsglied hat sie, die Regierung. Abgesehen davon, daß die offiziellen Regierungsschriften vollkommene Preßfreiheit haben, übt nicht der Zensor täglich eine unbedingte Preßfreiheit aus, wenn er auch nicht direkt, so indirekt?

Die Schriftsteller sind gleichsam seine Sekretäre. Wo der Sekretär nicht die Meinung des Prinzipals ausgedrückt, streicht dieser das Machwerk. Die Zensur schreibt also die Presse.

Die Querstriche des Zensors sind für die Presse dasselbe, was die geraden Linien — die Kuas — der Chinesen für das Denken sind. Die Kuas des Zensors sind die Kategorien der Literatur, und bekanntlich sind die Kategorien die typischen Seelen des weiteren Inhalts.

Die Freiheit ist so sehr das Wesen des Menschen, daß sogar ihre Gegner sie realisiren, indem sie ihre Realität bekämpfen; daß sie als kostbarsten Schmuck sich aneignen wollen, was sie als Schmuck der menschlichen Natur verwarfen.

Kein Mensch bekämpft die Freiheit; er bekämpft höchstens die Freiheit der Anderen. Jede Art der Freiheit hat daher immer existirt, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andremal als allgemeines Recht.

Die Frage hat jetzt erst einen konsequenten Sinn erhalten. Es fragt sich nicht, ob die Preßfreiheit existiren solle, denn sie existirt immer. Es

fragt sich, ob die Preßfreiheit das Privilegium einzelner Menschen oder ob sie das Privilegium des menschlichen Geistes ist? Es fragt sich, ob das Unrecht der einen Seite sein soll, was das Recht der andern ist? Es fragt sich, ob die „Freiheit des Geistes“ mehr Recht hat als die „Freiheiten gegen den Geist“?

Wenn aber die „freie Presse“ und die „Preßfreiheit“ als Verwirklichung der „allgemeinen Freiheit“ zu verwerfen sind, so sind es Zensur und zensirte Presse noch mehr als Verwirklichung einer besondern Freiheit, denn wie kann die Art gut sein, wenn die Gattung schlecht ist? Wenn der Redner konsequent wäre, so müßte er nicht die freie Presse, sondern die Presse verwerfen. Nach ihm wäre sie erst dann gut, wenn sie kein Produkt der Freiheit, das heißt kein menschliches Produkt wäre. Zur Presse überhaupt wären also entweder nur die Thiere oder die Götter berechtigt.

Oder sollen wir etwa — der Redner wagt es nicht auszusprechen — göttliche Inspiration in der Regierung und in ihm selbst unterstellen?

Wenn eine Privatperson sich göttlicher Inspiration rühmt, so giebt es in unsern Gesellschaften nur einen Redner, der sie amtlich widerlegt, der Irrenarzt.

Die englische Geschichte hat aber wohl zur Genüge dargethan, wie die Behauptung der göttlichen Inspiration von Oben die Gegenbehauptung der göttlichen Inspiration von Unten erzeugt, und Karl der Erste stieg aufs Schaffott aus göttlicher Inspiration von Unten.

Unser Redner aus dem Ritterstande geht zwar dahin fort, wie wir später hören werden, Zensur und Preßfreiheit, zensirte Presse und freie Presse als zwei Uebel zu schildern, aber er kommt nicht dazu, die Presse überhaupt als das Uebel zu bekennen.

Im Gegentheil! Er theilt die ganze Presse in die „gute“ und die „schlechte“ Presse ein.

Von der schlechten Presse wird uns das Unglaubliche erzählt, daß die Schlechtigkeit und die möglichste Verbreitung der Schlechtigkeit ihr Zweck sei. Wir übergehen, daß Redner unserer Leichtgläubigkeit zu viel zutraut, wenn er verlangt, wir sollten auf sein Wort an eine Schlechtigkeit von Profession glauben. Wir erinnern ihn nur an das Axiom, daß alles Menschliche unvollkommen ist. Wird daher nicht auch die schlechte Presse unvollkommen schlecht, also gut und die gute Presse unvollkommen gut, also schlecht sein?

Aber der Redner zeigt uns die Kehrseite. Er behauptet, daß die schlechte Presse besser als die gute sei, denn die schlechte befinde sich stets in der Offensive, die gute in der Defensive. Nun hat er uns aber selbst gesagt, daß die Entwicklung des Menschen erst mit dem Tode endet. Er hat allerdings nicht Viel damit gesagt, er hat Nichts damit gesagt, als daß das Leben mit dem Tode endet. Wenn aber das Leben des Menschen Entwicklung ist und die gute Presse stets in der Defensive ist, „sich nur abwehrend, zurückhaltend und festigend“ verhält, opponirt sie damit nicht kontinuirlich gegen die Entwicklung, also gegen das Leben? Entweder ist also diese gute defensive Presse schlecht oder die Entwicklung ist das Schlechte, wodurch denn auch die vorherige Behauptung des Redners, daß der Zweck der „schlechten Presse möglichste Verbreitung schlechter Grundsätze und möglichste Förderung schlechter Gesinnungen“ sei, ihre mystische Unglaublichkeit in der rationalen Interpretation verliert: die möglichste Verbreitung von Grundsätzen und die möglichste Förderung der Gesinnung sei das Schlechte an der schlechten Presse.

Das Verhältniß der guten und schlechten Presse wird noch sonderbarer, wenn uns Redner versichert, daß die gute Presse ohnmächtig und die schlechte allmächtig sei; denn die Erstere sei ohne Wirkung auf das Volk, während die Letztere unwiderstehlich wirke. Die gute Presse und die ohnmächtige Presse sind dem Redner identisch. Will er nun behaupten, daß das Gute ohnmächtig oder daß das Ohnmächtige gut sei?

Er stellt dem Sirenengesang der schlechten Presse die nüchterne Stimme der guten gegenüber. Mit nüchterner Stimme läßt sich doch wohl am besten und effektvollsten singen. Der Redner scheint nur die sinnliche Hitze der Leidenschaft, aber nicht die heiße Leidenschaft der Wahrheit, nicht den siegesgewissen Enthusiasmus der Vernunft, nicht den unwiderstehlichen Pathos der sittlichen Mächte kennen gelernt zu haben.

Unter die Gesinnungen der schlechten Presse subsumirt er „den Stolz, der keine Autorität in Kirche und Staat anerkennt“, den „Neid“, der die Abschaffung der Aristokratie predigt, und Anderes, worauf wir später eingehen werden. Einstweilen begnügen wir uns mit der Frage, woher der Redner dies Isolirte als das Gute weiß? Wenn die allgemeinen Mächte des Lebens schlecht sind, und wir haben gehört, daß das Schlechte das Allmächtige, das auf die Massen Wirkende ist, was

und wer ist noch berechtigt, sich für gut auszugeben? Es ist dies die hochmüthige Behauptung: Meine Individualität ist das Gute, die paar Existenzen, die meiner Individualität zusagen, sind das Gute, und die böse schlechte Presse will das nicht anerkennen. Die schlechte Presse!

Hat der Redner gleich im Beginn den Angriff auf die Preßfreiheit in einen Angriff auf die Freiheit verwandelt, so verwandelt er ihn hier in einen Angriff auf das Gute. Seine Furcht vor dem Schlechten zeigt sich als eine Furcht vor dem Guten. Er fundirt die Zensur also auf eine Anerkennung des Schlechten und eine Verkennung des Guten, oder verachte ich etwa einen Menschen nicht, dem ich vorher sage, daß sein Gegner im Kampf siegen muß, weil er selbst zwar ein sehr nüchterner Gesell und ein sehr guter Nachbar, aber ein sehr schlechter Held sei, weil er zwar geweihte Waffen trage, aber sie nicht zu führen wisse, weil zwar, ich und er, wir beide, von seiner Vollkommenheit vollkommen überzeugt seien, aber die Welt nie diese Ueberzeugung theilen werde, weil es zwar gut um seine Meinung, aber elend um seine Energie stehe?

So sehr nun die Distinktion[en] des Redners von guter und schlechter Presse alle Widerlegung überflüssig gemacht haben, indem sie sich in ihren eigenen Widersprüchen verschlingen, so dürfen wir doch die Hauptsache nicht außer Acht lassen, daß der Redner die Frage ganz falsch gestellt hat und das zum Grund macht, was er begründen sollte.

Wenn man von zwei Arten der Presse sprechen will, so müssen diese Unterschiede aus dem Wesen der Presse selbst, nicht aus Rücksichten, die außerhalb ihrer liegen, genommen sein. Zensirte Presse oder freie Presse, eine von beiden, muß die gute oder die schlechte Presse sein. Eben darüber wird ja debattirt, ob die zensirte Presse oder die freie Presse gut oder schlecht sind, das heißt, ob es dem Wesen der Presse entspricht, eine freie oder unfreie Existenz zu haben. Die schlechte Presse zur Widerlegung der freien Presse machen, ist behaupten, daß die freie Presse schlecht, und die zensirte gut sei, was eben zu beweisen war.

Niedrige Gesinnungen, persönliche Chikanen, Infamien theilt die zensirte Presse mit der freien Presse. Das bildet also nicht ihren Gattungsunterschied, daß sie einzelne Produkte von dieser oder jener Art erzeugen; auch im Sumpfe wachsen Blumen. Es handelt sich hier um das Wesen, um den innern Charakter, der zensirte Presse und freie Presse scheidet.

Die freie Presse, die schlecht ist, entspricht dem Charakter ihres Wesens nicht. Die zensirte Presse mit ihrer Heuchelei, ihrer Charakterlosigkeit, ihrer Eunuchensprache, ihrem hündischen Schwanzwedeln verwirklicht nur die inneren Bedingungen ihres Wesens.

Die zensirte Presse bleibt schlecht, auch wenn sie gute Produkte erzeugt, denn diese Produkte sind nur gut, insofern sie die freie Presse innerhalb der zensirten darstellen, und insofern es nicht zu ihrem Charakter gehört, Produkte der zensirten Presse zu sein. Die freie Presse bleibt gut, auch wenn sie schlechte Produkte erzeugt, denn diese Produkte sind Apostate von der Natur der freien Presse. Ein Kastrat bleibt ein schlechter Mensch, wenn er auch eine gute Stimme hat. Die Natur bleibt gut, wenn sie auch Mißgeburten hervorbringt.

Das Wesen der freien Presse ist das charaktervolle, vernünftige, sittliche Wesen der Freiheit. Der Charakter der zensirten Presse ist das charakterlose Unwesen der Unfreiheit, sie ist ein zivilisirtes Ungeheuer, eine parfümirte Mißgeburt.

Oder bedarf es noch des Beweises, daß die Preßfreiheit dem Wesen der Presse entspricht und die Zensur ihm widerspricht? Versteht es sich nicht von selbst, daß die äußere Schranke eines geistigen Lebens nicht zum innern Charakter dieses Lebens gehört, daß sie dieses Leben verneint und nicht bejaht?

Um die Zensur wirklich zu rechtfertigen, hätte der Redner beweisen müssen, daß die Zensur zum Wesen der Preßfreiheit gehört; statt dessen beweist er, daß die Freiheit nicht zum Wesen des Menschen gehört. Er verwirft die ganze Gattung, um eine gute Art zu erhalten, denn die Freiheit ist doch wohl das Gattungswesen des ganzen geistigen Daseins, also auch der Presse? Um die Möglichkeit des Bösen aufzuheben, hebt er die Möglichkeit des Guten auf und verwirklicht das Schlechte, denn menschlich gut kann nur sein, was eine Verwirklichung der Freiheit ist.

Wir werden also die zensirte Presse so lang für die schlechte Presse halten, als uns nicht bewiesen wird, daß die Zensur aus dem Wesen der Preßfreiheit selbst hervorgeht.

Aber selbst angenommen, die Zensur sei mit der Natur der Presse zusammengeboren, obgleich kein Thier, viel weniger ein geistiges Wesen, mit Ketten auf die Welt kommt, was folgte daraus? Daß auch die Preßfreiheit, wie sie von offizieller Seite existirt, daß auch die Zensur

der Zensur bedürfe. Und wer soll die Regierungspresse zitiren [zensiren] außer der Volkspresse?

Zwar meint ein anderer Redner, das Uebel der Zensur werde dadurch aufgehoben, daß es verdreifacht wird, daß die Zensur unter Provinzialzensur und die Provinzialzensur wieder unter Berliner Zensur gestellt, und daß die Preßfreiheit einseitig und die Zensur vielseitig gemacht würde. So viel Umschweife, um zu leben! Wer soll die Berliner Zensur zensiren? Also zu unserem Redner zurück.

Gleich im Anfange hatte er uns dahin belehrt, daß aus dem Kampf zwischen guter und böser Presse kein Licht hervorgehen werde; aber, können wir jetzt fragen, will er nicht den nutzlosen Kampf permanent machen? Ist nach ihm selbst der Kampf zwischen Zensur und Presse nicht ein Kampf zwischen guter und schlechter Presse?

Die Zensur hebt den Kampf nicht auf, sie macht ihn einseitig, sie macht aus einem offenen Kampfe einen versteckten, sie macht aus einem Kampf der Prinzipien einen Kampf des gewaltlosen Prinzips mit der prinziplosen Gewalt. Die wahre im Wesen der Preßfreiheit selbst gegründete Zensur ist die Kritik; sie ist das Gericht, das sie aus sich selbst erzeugt. Die Zensur ist die Kritik als Monopol der Regierung; aber verliert die Kritik nicht ihren rationalen Charakter, wenn sie nicht offen, sondern geheim, wenn sie nicht theoretisch, sondern praktisch, wenn sie nicht über den Parteien, sondern selbst eine Partei, wenn sie nicht mit dem scharfen Messer des Verstandes agirt, sondern mit der stumpfen Scheere der Willkür, wenn sie die Kritik nur ausüben, nicht ertragen will, wenn sie sich verleugnet, indem sie sich giebt, wenn sie endlich so unkritisch ist, ein Individuum für die Universalweisheit, Machtsprüche für Vernunftsprüche, Tintenflecke für Sonnenflecke, die krummen Striche des Zensors für mathematische Konstruktionen, und Schläge für schlagende Argumente zu versehen?

* * *

Im Verlaufe der Darstellung haben wir gezeigt, wie die phantastische, salbungsvolle, weichherzige Mystik des Redners in die Hartherzigkeit einer kleinlich-pfiffigen Verstandespragmatik und in die Bornirtheit eines ideenlosen Erfahrungskalkuls umschlägt. In seinem Räsonnement über das Verhältniß von Zensurgesetz und Preßgesetz, Präventiv- und Repressivmaßregeln überhebt er uns dieser Mühe, indem er selbst zur bewußten Anwendung seiner Mystik fortgeht.

„Präventiv- oder Repressivmaßregeln, Zensur oder Preßgesetz, das sei es, worum es sich allein handle, wobei es jedoch nicht unzweckmäßig wäre, die Gefahren etwas näher ins Auge zu fassen, welche auf der einen oder auf der anderen Seite beseitigt werden müßten. Während die Zensur dem Uebel vorbeugen wolle, wolle das Preßgesetz die Wiederholung durch Strafe verhüten. Unvollkommen, wie jede menschliche Einrichtung, würden beide bleiben; welche am wenigsten, das sei hier die Frage. Da es sich um rein geistige Dinge handele, so würde eine Aufgabe, und zwar die wichtigste, bei beiden nie zu lösen sein. Es sei die, eine Form zu finden, welche die Absicht des Gesetzgebers so klar und bestimmt ausdrücke, daß Recht und Unrecht scharf getrennt und jede Willkür beseitigt erscheine. Was ist aber Willkür anders als Handeln nach individueller Auffassung? Und wie sind die Wirkungen individueller Auffassungen zu beseitigen, da wo es sich um rein geistige Dinge handelt? Eine Richtschnur zu finden, so scharf gezeichnet, daß sie die Nothwendigkeit in sich trage, sie in jedem einzelnen Falle im Sinne des Gesetzgebers anwenden zu müssen, das sei der Stein der Weisen, der bis dahin nicht gefunden wurde und auch schwerlich zu finden sein dürfte; und somit sei die Willkür, wenn man das Handeln nach individueller Auffassung hierunter verstehe, von Zensur wie von Preßgesetz unzertrennlich. Wir hätten also beide in ihrer nothwendigen Unvollkommenheit und in deren Folgen zu betrachten. Wenn die Zensur manches Gute unterdrücken werde, so werde das Preßgesetz vieles Böse zu verhindern nicht im Stande sein. Doch die Wahrheit lasse sich auf die Dauer nicht unterdrücken. Je mehr Hindernisse ihr in den Weg gelegt würden, um desto kühner verfolge sie ihr Ziel, um desto geläuterter erreiche sie dasselbe. Aber das böse Wort gleiche dem griechischen Feuer, unaufhaltbar, nachdem es das Wurfgeschoß verlassen, unberechenbar in seinen Wirkungen, weil ihm Nichts heilig und unauslöschlich, weil es in dem Munde, wie in dem Herzen der Menschen Nahrung und Fortpflanzung fände."

Der Redner ist nicht glücklich in seinen Vergleichen. Eine poetische Exaltation überfällt ihn, sobald er die Allmacht des Bösen schildert. Schon einmal hörten wir dem Sirenengesang des Bösen die Stimme des Guten machtlos, weil nüchtern, entgegen schallen. Nun wird das Böse gar zum griechischen Feuer, während der Redner für die Wahrheit gar keinen Vergleich hat, und fassen wir für ihn seine „nüchternen"

Worte in einen Vergleich, so wäre die Wahrheit zum höchsten der Kieselstein, der so lichtere Funken sprüht, je mehr man ihn schlägt. Ein schönes Argument für die Sklavenhändler, aus dem Neger die Menschheit herauszupeitschen, eine treffliche Maxime für den Gesetzgeber, Repressivgesetze gegen die Wahrheit zu geben, damit sie desto kühner ihr Ziel verfolge. Der Redner scheint erst Respekt vor der Wahrheit zu haben, sobald sie naturwüchsig wird und sich handgreiflich demonstrirt. Je mehr Dämme ihr der Wahrheit entgegenwerft, eine um so tüchtigere Wahrheit erhaltet ihr! Immer zugedämmt!

Doch lassen wir die Sirenen singen!

Die mystische „Unvollkommenheitstheorie" des Redners hat endlich ihre irdischen Früchte getragen; sie hat ihre Mondsteine uns an den Kopf geworfen; betrachten wir die Mondsteine!

Alles ist unvollkommen. Zensur ist unvollkommen, Preßgesetz ist unvollkommen. Ihr Wesen ist damit erkannt, über das Recht ihrer Idee ist Nichts weiter zu sagen, uns bleibt Nichts übrig, als vom Standpunkt der allerniedrigsten Empirie aus einen Wahrscheinlichkeitskalkül anzustellen, auf welcher Seite die meisten Gefahren sind. Es ist ein rein zeitlicher Unterschied, ob Maßregeln dem Uebel selbst durch die Zensur, oder der Wiederholung des Uebels durch das Preßgesetz vorbeugen.

Man sieht, wie der Redner durch die hohle Phrase von der „menschlichen Unvollkommenheit" den wesentlichen, inneren, charakteristischen Unterschied von Zensur und Preßgesetz zu umgehen und die Kontroverse aus einer Prinzipienfrage in die Jahrmarktsfrage umzuwandeln weiß, ob mehr blaue Nasen bei dem Zensur- oder bei dem Preßgesetz davonzutragen sind?

Wenn aber Preßgesetz und Zensurgesetz entgegengestellt werden, so handelt es sich zunächst nicht um ihre Konsequenzen, sondern um ihren Grund, nicht um ihre individuelle Anwendung, sondern um ihr allgemeines Recht. Montesquieu lehrt schon, daß die Despotie in der Anwendung bequemer sei, als die Gesetzlichkeit, und Macchiavelli behauptet, daß das Schlechte für die Fürsten von besseren Konsequenzen sei, als das Gute. Wenn wir daher nicht das alte jesuitische Sprüchlein bewahrheiten wollen, daß der gute Zweck — und selbst die Güte des Zwecks bezweifeln wir — schlechte Mittel heiligt, so haben wir vor Allem zu untersuchen, ob die Zensur ihrem Wesen nach ein gutes Mittel sei.

Der Redner hat Recht, wenn er das Zensurgesetz eine Präventivmaßregel nannte, sie ist eine Vorsichtsmaßregel der Polizei gegen die Freiheit, aber er hat Unrecht, wenn er das Preßgesetz eine Repressivmaßregel nennt. Sie ist die Regel der Freiheit selbst, die sich zum Maß ihrer Ausnahmen macht. Die Zensurmaßregel ist kein Gesetz. Das Preßgesetz ist keine Maßregel.

Im Preßgesetz straft die Freiheit. Im Zensurgesetz wird die Freiheit bestraft. Das Zensurgesetz ist ein Verdachtsgesetz gegen die Freiheit. Das Preßgesetz ist ein Vertrauensvotum, das die Freiheit sich selbst giebt. Das Preßgesetz bestraft den Mißbrauch der Freiheit. Das Zensurgesetz bestraft die Freiheit als einen Mißbrauch. Sie [Es] behandelt die Freiheit als eine Verbrecherin oder gilt es nicht in jeder Sphäre für Ehrenstrafe, unter polizeilicher Aufsicht zu stehen? Das Zensurgesetz hat nur die Form eines Gesetzes. Das Preßgesetz ist ein wirkliches Gesetz.

Das Preßgesetz ist wirkliches Gesetz, weil es positives Dasein der Freiheit ist. Es betrachtet die Freiheit als den normalen Zustand der Presse, die Presse als ein Dasein der Freiheit, und tritt daher erst in Konflikt mit dem Preßvergehen, als einer Ausnahme, die ihre eigene Regel bekämpft und sich daher aufhebt. Die Preßfreiheit setzt sich als Preßgesetz durch, gegen die Attentate auf sich selbst, das heißt gegen die Preßvergehen. Das Preßgesetz erklärt die Freiheit für die Natur des Verbrechers. Was er also gegen die Freiheit gethan, hat er gegen sich selbst gethan und diese Selbstverletzung erscheint ihm als Strafe, die ihm eine Anerkennung seiner Freiheit ist.

Weit entfernt also, daß das Preßgesetz eine Repressivmaßregel gegen die Preßfreiheit wäre, ein bloßes Mittel, um vor der Wiederholung des Verbrechens durch die Strafe abzuschrecken, so müßte vielmehr der Mangel einer Preßgesetzgebung als die Ausschließung der Preßfreiheit aus der Sphäre der rechtlichen Freiheit betrachtet werden, denn die rechtlich anerkannte Freiheit existirt im Staate als Gesetz. Gesetze sind keine Repressivmaßregeln gegen die Freiheit, so wenig wie das Gesetz der Schwere eine Repressivmaßregel gegen die Bewegung ist, weil es zwar als Gravitationsgesetz die ewigen Bewegungen der Weltkörper treibt, aber als Gesetz des Falls mich erschlägt, wenn ich es verletze und in der Luft tanzen will. Die Gesetze sind vielmehr die positiven, lichten, allgemeinen Normen, in denen die Freiheit ein unpersönliches,

theoretisches, von der Willkür des Einzelnen unabhängiges Dasein gewonnen hat. Ein Gesetzbuch ist die Freiheitsbibel eines Volkes.

Das Preßgesetz ist also die gesetzliche Anerkennung der Preßfreiheit. Es ist Recht, weil es positives Dasein der Freiheit ist. Es muß daher vorhanden sein, und wenn es nun [nie] zur Anwendung kommt, wie in Nordamerika, während die Zensur, so wenig wie die Sklaverei, jemals gesetzlich werden kann, und wenn sie tausendmal als Gesetz vorhanden wäre.

Es giebt keine aktuellen Präventivgesetze. Das Gesetz prävenirt nur als Gebot. Thätiges Gesetz wird es erst, sobald es übertreten wird, denn wahres Gesetz ist es nur, wenn in ihm das bewußtlose Naturgesetz der Freiheit bewußtes Staatsgesetz geworden ist. Wo das Gesetz wirkliches Gesetz, das heißt Dasein der Freiheit ist, ist es das wirkliche Freiheitsdasein des Menschen. Die Gesetze können also den Handlungen des Menschen nicht präveniren, denn sie sind ja die inneren Lebensgesetze seines Handelns selbst, die bewußten Spiegelbilder seines Lebens. Das Gesetz tritt also vor dem Leben des Menschen, als einem Leben der Freiheit, zurück, und erst, wenn seine wirkliche Handlung gezeigt hat, daß er aufgehört, dem Naturgesetz der Freiheit zu gehorchen, zwingt es ihn als Staatsgesetz, frei zu sein, wie die physischen Gesetze nur dann erst als ein Fremdes gegenübertreten, wenn mein Leben aufgehört hat, das Leben dieser Gesetze zu sein, wenn es erkrankt ist. Ein Präventivgesetz ist also ein sinnloser Widerspruch.

Das Präventivgesetz hat daher kein Maß in sich, keine vernünftige Regel, denn die vernünftige Regel kann nur aus der Natur der Sache, hier der Freiheit, genommen sein. Es ist maßlos, denn wenn die Prävention der Freiheit sich durchsetzen will, so muß sie so groß sein, wie ihr Gegenstand, das heißt unbeschränkt. Das Präventivgesetz ist also der Widerspruch einer unbeschränkten Beschränkung, und wo es aufhört, ist nicht durch die Nothwendigkeit, sondern durch den Zufall der Willkür die Grenze gesetzt, wie die Zensur täglich ad oculos demonstrirt.

Der menschliche Leib ist von Natur sterblich. Krankheiten können daher nicht ausbleiben. Warum wird der Mensch erst dem Arzt unterworfen, wenn er erkrankt, und nicht, wenn er gesund ist? Weil nicht nur die Krankheit, weil schon der Arzt ein Uebel ist. Durch eine ärztliche Kuratel wäre das Leben als ein Uebel und der menschliche Leib als Objekt der Behandlung für Medizinalkollegien anerkannt. Ist der

Tod nicht wünschenswerther als ein Leben, das bloße Präventivmaßregel gegen den Tod? Gehört freie Bewegung nicht auch zum Leben? Was ist jede Krankheit als in seiner Freiheit gehemmtes Leben? Ein perpetuirlicher Arzt wäre eine Krankheit, an der man nicht einmal die Aussicht hätte, zu sterben, sondern zu leben. Mag das Leben sterben; der Tod darf nicht leben. Hat der Geist nicht mehr Recht, als der Körper? Allerdings hat man dies oft dahin interpretirt, daß den Geistern von freier Motion die körperliche Motion sogar schädlich, und daher zu entziehen sei. Die Zensur geht davon aus, die Krankheit als den normalen Zustand, oder den normalen Zustand, die Freiheit, als eine Krankheit zu betrachten. Sie versichert der Presse beständig, daß sie krank sei, und mag diese die besten Proben ihrer gesunden Leibeskonstitution geben, sie muß sich behandeln lassen. Aber die Zensur ist nicht einmal ein literater Arzt, der je nach der Krankheit verschiedene innere Mittel anwendet. Sie ist ein Chirurg vom Lande, der nur ein mechanisches Universalmittel für Alles kennt, die Scheere. Und sie ist nicht einmal ein Chirurg, der meine Gesundheit bezweckt, sie ist ein chirurgischer Aesthetiker, der Alles für überflüssig an meinem Körper hält, was ihm nicht gefällt, und abrasirt, was ihn widrig affizirt; sie ist ein Quacksalber, der den Ausschlag zurücktreibt, um ihn nicht zu sehen, ohne Sorge, ob er sich nun auf die edlern innern Theile wirft.

Ihr haltet es für Unrecht, Vögel einzufangen. Ist der Käfig nicht eine Präventivmaßregel gegen Raubvögel, Kugeln und Stürme? Ihr haltet es für barbarisch, Nachtigallen zu blenden, und euch drückt keine Barbarei, mit spitzen Zensurfedern der Presse die Augen auszustechen? Ihr haltet es für despotisch, einem freien Menschen wider Willen die Haare zu schneiden, und die Zensur schneidet den geistigen Individuen täglich ins Fleisch und nur herzlose Körper, Körper ohne Reaktion, devote Körper läßt sie als gesunde passiren.

Wir haben gezeigt, wie das Preßgesetz ein Recht und das Zensurgesetz ein Unrecht ist. Die Zensur gesteht aber selbst, daß sie kein Selbstzweck, das sie nichts an und für sich Gutes sei, daß sie also auf dem Prinzip beruht: der Zweck heiligt die Mittel. Aber ein Zweck, der unheiliger Mittel bedarf, ist kein heiliger Zweck, und könnte nicht auch die Presse den Grundsatz adoptiren und pochen: Der Zweck heiligt die Mittel?

Das Zensurgesetz ist also kein Gesetz, sondern eine Polizeimaßregel, aber sie ist selbst eine schlechte Polizeimaßregel, denn sie erreicht nicht, was sie will, und sie will nicht, was sie erreicht.

Will das Zensurgesetz der Freiheit als einem Mißliebigen präveniren, so erfolgt gerade das Gegentheil. Im Lande der Zensur ist jede verbotene, das heißt ohne Zensur gedruckte Schrift eine Begebenheit. Sie gilt als Märtyrer und kein Märtyrer ohne Heiligenschein und ohne Gläubige. Sie gilt als Ausnahme und wenn die Freiheit nie aufhören kann, dem Menschen werth zu sein, umsomehr die Ausnahme von der allgemeinen Unfreiheit. Jedes Mysterium besticht. Wo die öffentliche Meinung sich selbst ein Mysterium ist, ist sie von vornherein bestochen durch jede Schrift, die formell die mystischen Schranken durchbricht. Die Zensur macht jede verbotene Schrift, sei sie schlecht oder gut, zu einer außerordentlichen Schrift, während die Preßfreiheit jeder Schrift das materiell Imposante raubt.

Meint es aber die Zensur ehrlich, so will sie die Willkür verhüten und macht die Willkür zum Gesetz. Sie kann keiner Gefahr vorbeugen, die größer wäre als sie selbst. Die Lebensgefahr für jedes Wesen besteht darin, sich selbst zu verlieren. Die Unfreiheit ist daher die eigentliche Todesgefahr für den Menschen. Einstweilen, von den sittlichen Konsequenzen abgesehen, so bedenkt, daß ihr die Vorzüge der freien Presse nicht genießen könnt, ohne ihre Unbequemlichkeiten zu toleriren. Ihr könnt die Rose nicht pflücken ohne ihre Dornen! Und was verliert ihr an der freien Presse?

Die freie Presse ist das überall offene Auge des Volksgeistes, das verkörperte Vertrauen eines Volkes zu sich selbst, das sprechende Band, das den Einzelnen mit dem Staat und der Welt verknüpft, die inkorporirte Kultur, welche die materiellen Kämpfe zu geistigen Kämpfen verklärt und ihre rohe stoffliche Gestalt idealisirt. Sie ist die rücksichtslose Beichte eines Volkes vor sich selbst, und bekanntlich ist die Kraft des Bekenntnisses erlösend. Sie ist der geistige Spiegel, in dem ein Volk sich selbst erblickt, und Selbstbeschauung ist die erste Bedingung zur Weisheit. Sie ist der Staatsgeist, der sich in jede Hütte kolportiren läßt, wohlfeiler als materielles Gas. Sie ist allseitig, allgegenwärtig, allwissend. Sie ist die ideale Welt, die stets aus der wirklichen quillt und, ein immer reicherer Geist, neu beseelend in sie zurückströmt.

Der Verlauf der Darstellung hat gezeigt, daß Zensur und Preßgesetz verschieden sind, wie Willkür und Freiheit, wie formelles Gesetz und wirkliches Gesetz. Was aber vom Wesen gilt, gilt auch von der Erscheinung. Was vom Recht beider gilt, das gilt von ihrer Anwendung. So verschieden Preßgesetz und Zensurgesetz, so verschieden ist die Stellung des Richters zur Presse und die Stellung des Zensors.

Unser Redner allerdings, dessen Augen zum Himmel gerichtet sind, sieht tief unter sich die Erde als einen verächtlichen Staubhügel, und so weiß er von allen Blumen nichts zu sagen, als daß sie bestaubt sind. So sieht er auch hier nur zwei Maßregeln, die in ihrer Anwendung gleich willkürlich sind, denn Willkür sei Handeln nach individueller Auffassung, individuelle Auffassung sei von geistigen Dingen nicht zu trennen 2c. 2c. Wenn die Auffassung geistiger Dinge individuell ist, welches Recht hat eine geistige Ansicht vor der andern, die Meinung des Zensors vor der Meinung des Schriftstellers? Aber wir verstehen den Redner. Er macht den denkwürdigen Umweg, Zensur und Preßgesetz beide in ihrer Anwendung als rechtlos zu schildern, um das Recht der Zensur zu beweisen, denn da er alles Weltliche als unvollkommen weiß, so bleibt ihm nur die eine Frage, ob die Willkür auf Seite des Volks oder auf Seite der Regierung stehen soll.

Seine Mystik schlägt in die Libertinage um, Gesetz und Willkür auf eine Stufe zu stellen und nur formellen Unterschied zu sehen, wo es sich um sittliche und rechtliche Gegensätze handelt, denn er polemisirt nicht gegen das Preßgesetz, er polemisirt gegen das Gesetz. Oder giebt es irgend ein Gesetz, das die Nothwendigkeit in sich trägt, daß es in jedem einzelnen Fall im Sinne des Gesetzgebers angewendet werden muß und jede Willkür absolut ausgeschlossen ist? Es gehört eine unglaubliche Kühnheit dazu, eine solche sinnlose Aufgabe den Stein der Weisen zu nennen, da nur die extremste Unwissenheit sie stellen kann. Das Gesetz ist allgemein. Der Fall, der nach dem Gesetze bestimmt werden soll, ist einzeln. Das Einzelne unter das Allgemeine zu subsumiren, dazu gehört ein Urtheil. Das Urtheil ist problematisch. Auch der Richter gehört zum Gesetz. Wenn die Gesetze sich selbst anwendeten, dann wären die Gerichte überflüssig.

Aber alles Menschliche ist unvollkommen! Also: Edite, bibite! Warum verlangt ihr Richter, da Richter Menschen sind? Warum verlangt ihr Gesetze, da Gesetze nur von Menschen exekutirt werden können und alle

menschliche Exekution unvollkommen ist? Ueberlaßt euch doch dem guten Willen der Vorgesetzten! Die rheinische Justiz ist unvollkommen, wie die türkische! Also: Edite, bibite!

Welch ein Unterschied zwischen einem Richter und einem Zensor!

Der Zensor hat kein Gesetz, als seinen Vorgesetzten. Der Richter hat keinen Vorgesetzten, als das Gesetz. Aber der Richter hat die Pflicht, das Gesetz für die Anwendung des einzelnen Falles zu interpretiren, wie er es nach gewissenhafter Prüfung versteht; der Zensor hat die Pflicht, das Gesetz zu verstehen, wie es ihm für den einzelnen Fall offiziell interpretirt wird. Der unabhängige Richter gehört weder mir, noch der Regierung. Der unabhängige Zensor ist selbst Regierungsglied. Bei dem Richter tritt höchstens die Unzuverlässigkeit einer einzelnen Vernunft, bei dem Zensor die Unzuverlässigkeit eines einzelnen Charakters ein. Vor den Richter wird ein bestimmtes Preßvergehen, vor den Zensor wird der Geist der Presse gestellt. Der Richter beurtheilt meine That nach einem bestimmten Gesetz; der Zensor bestraft nicht allein die Verbrechen, er macht sie auch. Wenn ich vor Gericht gestellt werde, so klagt man mich der Uebertretung eines vorhandenen Gesetzes an, und wo ein Gesetz verletzt werden soll, muß es doch vorhanden sein. Wo kein Preßgesetz vorhanden ist, kann kein Gesetz von der Presse verletzt werden. Die Zensur klagt mich nicht der Verletzung eines vorhandenen Gesetzes an. Sie verurtheilt meine Meinung, weil sie nicht die Meinung des Zensors und seiner Vorgesetzten ist. Meine offene That, die sich der Welt und ihrem Urtheil, dem Staat und seinem Gesetz preisgeben will, wird gerichtet von einer versteckten, nur negativen Macht, die sich nicht als Gesetz zu konstituiren weiß, die das Licht des Tages scheut, die an keine allgemeinen Prinzipien gebunden ist.

Ein Zensurgesetz ist eine Unmöglichkeit, weil es nicht Vergehen, sondern Meinungen strafen will, weil es nichts Anderes sein kann, als der formulirte Zensor, weil kein Staat den Muth hat, in gesetzlichen allgemeinen Bestimmungen auszusprechen, was er durch das Organ des Zensors faktisch ausüben kann. Darum wird auch die Handhabung der Zensur nicht den Gerichten, sondern der Polizei überwiesen.

Selbst wenn die Zensur faktisch Dasselbe wäre, als die Justiz, so bleibt dies erstens ein Faktum, ohne eine Nothwendigkeit zu sein. Dann aber gehört zur Freiheit nicht nur was, sondern eben so sehr, wie ich lebe, nicht nur, daß ich das Freie thue, sondern auch, daß ich es

frei thue. Was unterschiede sonst den Baumeister vom Biber, wenn nicht, daß der Biber ein Baumeister mit einem Fell und der Baumeister ein Biber ohne Fell wäre?

Unser Redner kommt zum Ueberfluß noch einmal auf die Wirkungen der Preßfreiheit in den Ländern, wo sie wirklich existirt, zurück. Da wir dies Thema schon weitläufig abgesungen, so berühren wir hier nur noch die französische Presse. Abgesehen davon, daß die Mängel der französischen Presse die Mängel der französischen Nation sind, so finden wir das Uebel nicht, wo der Redner es sucht. Die französische Presse ist nicht zu frei; sie ist nicht frei genug. Sie unterliegt zwar keiner geistigen Zensur, aber sie unterliegt einer materiellen Zensur, den hohen Geldkautionen. Sie wirkt daher materiell, eben weil sie aus ihrer wahren Sphäre in die Sphäre der großen Handelsspekulationen hineingezogen wird. Zudem gehören zu großen Handelsspekulationen große Städte. Die französische Presse konzentrirt sich daher auf wenige Punkte, und wenn die materielle Kraft, auf wenige Punkte konzentrirt, dämonisch wirkt, wie nicht die geistige?

Wenn ihr aber durchaus die Preßfreiheit nicht nach ihrer Idee, sondern nach ihrer historischen Existenz beurtheilen wollt, warum sucht ihr sie nicht da auf, wo sie historisch existirt? Die Naturforscher suchen durch Experimente ein Naturphänomen in seinen reinsten Bedingungen darzustellen. Ihr bedürft keiner Experimente. Ihr findet das Naturphänomen der Preßfreiheit in Nordamerika in seinen reinsten naturgemäßesten Formen. Wenn aber Nordamerika große historische Grundlagen der Preßfreiheit hat, so hat Deutschland noch größere. Die Literatur und die damit verwachsene geistige Bildung eines Volks sind doch wohl nicht nur die direkten historischen Grundlagen der Presse, sondern ihre Historie selbst. Und welches Volk in der Welt kann sich dieser unmittelbarsten historischen Grundlagen der Preßfreiheit rühmen, wie das deutsche Volk?

Aber, fällt unser Redner wieder ein, aber wehe um Deutschlands Moralität, wenn seine Presse frei würde, denn die Preßfreiheit bewirkt „eine innere Demoralisation, die den Glauben an eine höhere Bestimmung des Menschen und mit ihr die Grundlage wahrer Zivilisation zu untergraben suche".

Demoralisirend wirkt die zensirte Presse. Das potenzirte Laster, die Heuchelei, ist unzertrennlich von ihr, und aus diesem ihrem Grundlaster

fließen alle ihre anderen Gebrechen, denen sogar die Anlage zur Tugend fehlt, ihre, selbst ästhetisch betrachtet, ekelhaften Laster der Passivität. Die Regierung hört nur ihre eigene Stimme, sie weiß, daß sie nur ihre eigene Stimme hört und fixirt sich dennoch in der Täuschung, die Volksstimme zu hören, und verlangt ebenso vom Volke, daß es sich diese Täuschung fixire. Das Volk seinerseits versinkt daher theils in politischen Aberglauben, theils in politischen Unglauben, oder, ganz vom Staatsleben abgewendet, wird es Privatpöbel.

Indem die Presse jeden Tag von den Schöpfungen des Regierungswillens rühmt, was Gott selbst erst am sechsten Tag von seiner eigenen Schöpfung sagte: Und siehe da, es war Alles gut, indem aber nothwendig ein Tag dem andern widerspricht, so lügt die Presse beständig und muß sogar das Bewußtsein der Lüge verleugnen und die Scham von sich abthun.

Indem das Volk freie Schriften als gesetzlos betrachten muß, so gewöhnt es sich, das Gesetzlose als frei, die Freiheit als gesetzlos und das Gesetzliche als das Unfreie zu betrachten. So tödtet die Zensur den Staatsgeist.

Unser Redner aber fürchtet von der Preßfreiheit für die „Privaten". Er bedenkt nicht, daß die Zensur ein beständiges Attentat auf die Rechte von Privatpersonen und noch mehr auf Ideen ist. Er geräth in Pathos über gefährdete Persönlichkeiten, und wir sollten nicht in Pathos gerathen über das gefährdete Allgemeine?

Wir können unsere Ansicht und seine nicht schärfer scheiden, als wenn wir seinen Definitionen der „schlechten Gesinnungen" unsere entgegensetzen.

Schlechte Gesinnung sei „der Stolz, der keine Autorität in Kirche und Staat anerkennt". Und wir sollten es für keine schlechte Gesinnung halten, die Autorität der Vernunft und des Gesetzes nicht anzuerkennen? „Es sei der Neid, welcher die Abschaffung alles Dessen predigt, was der Pöbel Aristokratie nennt", und wir sagen, es ist der Neid, welcher die ewige Aristokratie der menschlichen Natur, die Freiheit, abschaffen will, eine Aristokratie, die selbst der Pöbel nicht bezweifeln kann. „Es sei die hämische Schadenfreude, die sich an Persönlichkeiten, gleichviel, ob Lüge oder Wahrheit, ergötze, und die Oeffentlichkeit gebieterisch fordere, damit kein Skandal des Privatlebens verschleiert bleibe." Es ist die hämische Schadenfreude, die Klatschereien und Persönlichkeiten aus dem großen Leben der Völker herausreißt, die Vernunft der Ge-

schichte mißkennt und nur den Skandal der Geschichte dem Publikum predigt, die, überhaupt unfähig, das Wesen einer Sache zu beurtheilen, sich an einzelne Seiten der Erscheinung, an Persönlichkeiten hängt und gebieterisch das Mysterium verlangt, damit jeder Schandfleck des öffentlichen Lebens verschleiert bleibe. „Es sei die Unlauterkeit des Herzens und der Phantasie, welche durch schlüpfrige Bilder gekitzelt sei.“ Es ist die Unlauterkeit des Herzens und der Phantasie, welche durch schlüpfrige Bilder über die Allmacht des Bösen und die Ohnmacht des Guten sich kitzelt; es ist die Phantasie, deren Stolz die Sünde ist, es ist das unlautre Herz, das seinen weltlichen Hochmuth in mystischen Bildern versteckt. „Es sei die Verzweiflung am eignen Heil, welche die Stimme des Gewissens durch das Leugnen Gottes übertäuben will.“ Es ist die Verzweiflung am eigenen Heil, welche die persönlichen Schwächen zu Schwächen der Menschheit macht, um sie vom eigenen Gewissen abzuwälzen, es ist die Verzweiflung am Heil der Menschheit, welche ihr verwehrt, den eingebornen Naturgesetzen zu folgen, und die Unmündigkeit als nothwendig predigt, es ist die Heuchelei, die einen Gott vorschützt, ohne an seine Wirklichkeit, an die Allmacht des Guten, zu glauben, es ist die Selbstsucht, der ihr Privatheil höher ist, als das Heil des Ganzen.

Diese Leute zweifeln an der Menschheit überhaupt und kanonisiren einzelne Menschen. Sie entwerfen ein abschreckendes Bild von der menschlichen Natur und verlangen in Einem, daß wir vor dem Heiligenbild einzelner Privilegirten niederfallen. Wir wissen, daß der einzelne Mensch schwach ist, aber wir wissen zugleich, daß das Ganze stark ist.

Schließlich erinnert der Redner an die Worte, die aus den Zweigen des Baumes der Erkenntniß erschallten über den Genuß, dessen Früchte wir heute wie damals verhandeln: „Mit Nichten werdet ihr sterben, wenn ihr davon esset, eure Augen werden aufgethan werden, ihr werdet sein, wie die Götter, erkennend das Gute und Böse.“

Obgleich wir nun zweifeln, daß der Redner vom Baume der Erkenntniß gegessen hat, daß wir (die rheinischen Landstände) damals mit dem Teufel verhandelten, wovon wenigstens die Genesis Nichts erzählt, so fügen wir uns dennoch der Ansicht des Redners und erinnern ihn nur, daß der Teufel uns damals nicht belogen hat, denn Gott selbst spricht: „Adam ist worden wie unser einer, erkennend das Gute und Böse.“ —

Den Epilog zu dieser Rede lassen wir billig des Redners eigene Worte sprechen: „Schreiben und Reden seien mechanische Fertigkeiten.“

So sehr unser Leser ermüdet sein mag von diesen „mechanischen Fertigkeiten“, wir müssen, der Vollständigkeit wegen, nach dem Fürstenstand und dem Ritterstand auch den Stand der Städte sich expektoriren lassen gegen die Preßfreiheit. Wir haben die Opposition des Bourgeois, nicht des Citoyen, vor uns.

Der Redner aus dem Städtestand glaubt sich an Sieyes anzuschließen mit der bürgerlichen Bemerkung: „Die Preßfreiheit sei eine schöne Sache, so lange schlechte Menschen sich nicht hineinmischten.“ „Dagegen sei bis jetzt kein probates Mittel gefunden“ 2c. 2c.

Der Standpunkt, der die Preßfreiheit eine Sache nennt, ist schon seiner Naivetät halber zu loben. Man kann diesem Redner überhaupt Alles vorwerfen, nur nicht Mangel an Nüchternheit oder Ueberfluß an Phantasie.

Also die Preßfreiheit sei eine schöne Sache, auch so Etwas, was die süße Gewohnheit des Daseins verschönert, eine angenehme, eine brave Sache? Aber da giebt es auch schlechte Menschen, die die Sprache zum Lügen, den Kopf zu Ränken, die Hände zum Stehlen, die Füße zum Desertiren mißbrauchen. Schöne Sache ums Sprechen und Denken, um Hände und Füße, gute Sprache, angenehmes Denken, tüchtige Hände, allervorzüglichste Füße, wenns nur keine schlechten Menschen gäbe, die sie mißbrauchen! Noch ist kein Mittelchen dagegen ausfindig gemacht.

„Die Sympathien für Konstitution und Preßfreiheit müßten nothwendig geschwächt werden, wenn man sähe, wie damit verbunden wären ewig wandelbare Zustände in jenem Lande (sc. Frankreich) und eine beängstigende Ungewißheit der Zukunft.“

Als zuerst die weltkundige Entdeckung gemacht ward, daß die Erde ein mobile perpetuum sei, da griff wohl mancher ruhige Deutsche an seine Schlafmütze und seufzte über die ewig wandelbaren Zustände des Mutterlandes, und eine beängstigende Ungewißheit der Zukunft verleidete ihm ein Haus, das sich jeden Augenblick auf den Kopf stellt.

Die Preßfreiheit macht so wenig die „wandelbaren Zustände“, als das Fernglas des Astronomen die rastlose Bewegung des Weltsystems macht. Böse Astronomie! Was war das für schöne Zeit, als die

Erde noch, wie ein ehrbarer bürgerlicher Mann, in der Mitte der Welt saß, ruhig ihre irdene Pfeife schmauchte und nicht einmal ihr Licht sich selber anzustecken brauchte, da Sonne, Mond und Sterne als eben so viele devote Nachtlampen und „schöne Sachen“ um sie hertanzten.

Wer nie, was er gebaut, zerstört, der steht stät
Auf dieser ird'schen Welt, die selbst nicht stät steht,

sagt Hariri, der kein geborner Franzose, sondern ein Araber ist.

Ganz bestimmt spricht sich nun der Stand des Redners in dem Einfall aus: „Der wahre redliche Patriot vermöge die Regung in sich nicht zu unterdrücken, Konstitution und Preßfreiheit seien nicht für das Wohl des Volks, sondern für die Befriedigung des Ehrgeizes Einzelner und die Herrschaft der Parteien.“

Es ist bekannt, daß eine gewisse Psychologie das Große aus kleinen Ursachen erklärt und in der richtigen Ahnung, daß Alles, wofür der Mensch kämpft, Sache seines Interesses ist, zu der unrichtigen Meinung fortgeht, es gebe nur „kleine“ Interessen, nur die Interessen stereotyper Selbstsucht. Es ist ferner bekannt, daß diese Art Psychologie und Menschenkunde besonders in Städten sich vorfindet, wo es dann noch überdem für Zeichen eines schlauen Kopfes gilt, die Welt zu durchschauen und hinter den Wolkenzügen von Ideen und Thatsachen ganz kleine, neidische, intriguante Mannequins, die das Ganze am Fädchen aufziehen, sitzen zu sehen. Allein es ist ebenfalls bekannt, daß, wenn man zu tief ins Glas guckt, man sich an seinen eigenen Kopf stößt, und so ist denn die Menschenkunde und Weltkenntniß dieser klugen Leute zunächst ein mystifizirter Stoß an den eigenen Kopf.

Auch Halbheit und Unentschiedenheit bezeichnet den Stand des Redners. „Sein Unabhängigkeitsgefühl spreche für die Preßfreiheit (sc. im Sinne des Antragstellers), er müsse aber der Vernunft und Erfahrung Gehör geben.“

Hätte der Redner schließlich gesagt, daß zwar seine Vernunft für die Preßfreiheit, aber sein Abhängigkeitsgefühl dagegen spreche, so wäre seine Rede ein vollkommenes Genrebild der städtischen Reaktion.

Wer eine Zung' hat und spricht nicht,
Wer eine Kling' hat und ficht nicht,
Was ist der wohl, wenn ein Wicht nicht?

* *
*

Wir kommen zu den Vertheidigern der Preßfreiheit und beginnen mit dem Hauptantrage. Das Allgemeinere, was treffend und gut in den Eingangsworten des Antrags gesagt ist, übergehen wir, um gleich den eigenthümlichen charakteristischen Standpunkt dieses Vortrags hervorzuheben.

Antragsteller will, daß das Gewerbe der Preßfreiheit von der allgemeinen Freiheit der Gewerbe nicht ausgeschlossen sei, wie es noch immer der Fall ist, und wobei der innerliche Widerspruch als klassische Inkonsequenz erscheint. „Die Arbeiten von Armen und Beinen sind frei, diejenigen des Kopfes werden bevormundet. Von größeren Köpfen ohne Zweifel? Gott bewahre, darauf kommt es bei den Zensoren nicht an. Wem Gott ein Amt giebt, dem giebt er auch Verstand!“

Es frappirt zunächst, die Preßfreiheit unter die Gewerbefreiheit subsumirt zu sehen. Allein wir können die Ansicht des Redners nicht geradezu verwerfen. Rembrandt malte die Mutter Gottes als niederländische Bäuerin, warum sollte unser Redner die Freiheit nicht unter einer Gestalt malen, die ihm vertraut und geläufig ist?

Ebenso wenig können wir dem Räsonnement des Redners eine relative Wahrheit absprechen. Wenn man die Presse selbst nur als Gewerbe betrachtet, gebührt ihr, dem Kopfgewerbe, eine größere Freiheit, als dem Gewerbe von Arm und Bein. Die Emanzipation von Arm und Bein wird erst menschlich bedeutsam durch die Emanzipation des Kopfes, denn bekanntlich werden Arme und Beine erst menschliche Arme und Beine durch den Kopf, dem sie dienen.

So originell daher die Betrachtungsweise des Redners auf den ersten Anblick erscheinen mag, so müssen wir ihr doch einen unbedingten Vorzug vor dem haltungslosen, nebelnden und schwebelnden Räsonnement jener deutschen Liberalen zuschreiben, welche die Freiheit zu ehren meinen, wenn sie dieselbe in den Sternenhimmel der Einbildung, statt auf den soliden Boden der Wirklichkeit versetzen. Diesen Räsonneurs der Einbildung, diesen sentimentalen Enthusiasten, die jede Berührung ihres Ideals mit der gemeinen Wirklichkeit als Profanation scheuen, verdanken wir Deutsche zum Theil, daß die Freiheit bis jetzt eine Einbildung und eine Sentimentalität geblieben ist.

Die Deutschen sind überhaupt zu Sentiments und Ueberschwänglichkeiten geneigt, sie haben ein Tendre für die Musik der blauen Luft. Es ist also erfreulich, wenn ihnen die große Frage der Idee von einem

derben, reellen, aus der nächsten Umgebung entlehnten Standpunkt demonstrirt wird. Die Deutschen sind von Natur devotest, allerunterthänigst, ehrfurchtsvollst. Aus lauter Respekt vor den Ideen verwirklichen sie dieselben nicht. Sie weihen ihnen einen Kultus der Anbetung, aber sie kultiviren dieselben nicht. Der Weg des Redners scheint also geeignet, den Deutschen mit seinen Ideen zu familiarisiren, ihm zu zeigen, daß er es hier nicht mit Unnahbarem, sondern mit seinen nächsten Interessen zu thun hat, die Sprache der Götter in die Sprache der Menschen zu übersetzen.

Es ist bekannt, daß die Griechen in den ägyptischen, lybischen, sogar den scythischen Göttern ihren Apollo, ihre Athene, ihren Zeus wieder zu erkennen glaubten und das Eigenthümliche der fremden Kulte als Nebensache übersahen. So ist es auch kein Vergehen, wenn der Deutsche die ihm unbekannte Göttin der Preßfreiheit für eine seiner bekannten Göttinnen ansieht und nach diesen sie Gewerbefreiheit oder Freiheit des Eigenthums benennt.

Eben weil wir aber den Standpunkt des Redners anzuerkennen und zu würdigen wissen, unterwerfen wir ihn einer um so schärferen Kritik.

„Es könne sich wohl gedacht werden: Fortdauer von Zunftwesen neben der Preßfreiheit, weil das Kopfgewerbe eine höhere Potenzirung, eine Gleichstellung mit den alten sieben freien Künsten, in Anspruch nehmen könne; aber Fortdauer der Unfreiheit der Presse neben der Gewerbefreiheit sei eine Sünde wider den heiligen Geist."

Gewiß! die untergeordnete Form der Freiheit ist von selbst für rechtlos erklärt, wenn die höhere unberechtigt ist. Das Recht des einzelnen Bürgers ist eine Thorheit, wenn das Recht des Staates nicht anerkannt ist. Wenn die Freiheit überhaupt berechtigt ist, so versteht sich von selbst, daß eine Gestalt der Freiheit um so berechtigter ist, ein je großartigeres und entwickelteres Dasein die Freiheit in ihr gewonnen hat. Wenn der Polyp berechtigt ist, weil in ihm das Leben der Natur dunkelfühlend tappt, wie nicht der Löwe, in dem es stürmt und brüllt?

So richtig nun aber der Schluß ist, die höhere Gestalt des Rechts durch das Recht einer niedrigeren Gestalt für bewiesen zu erachten, so verkehrt ist die Anwendung, welche die niedere Sphäre zum Maß der höheren macht und ihre innerhalb der eigenen Begrenzung vernünftigen Gesetze ins Komische verdreht, und [zwar] dadurch, daß sie ihnen die Prätension unterschiebt, nicht Gesetze ihrer Sphäre, sondern einer über-

geordneten zu sein. Es ist dasselbe, als wollte ich einen Riesen nöthigen, im Hause des Pygmäen zu wohnen.

Gewerbefreiheit, Freiheit des Eigenthums, des Gewissens, der Presse, der Gerichte, sind alle Arten einer und derselben Gattung, der Freiheit ohne Familiennamen. Allein wie gänzlich irrig ist es nun, über der Einheit den Unterschied zu vergessen und gar eine bestimmte Art zum Maß, zur Norm, zur Sphäre der andern Arten zu machen? Es ist die Intoleranz einer Art der Freiheit, welche die andern nur ertragen will, wenn sie von sich selbst abfallen und sich für ihre Vasallen erklären.

Die Gewerbefreiheit ist eben die Gewerbefreiheit und keine andere Freiheit, weil in ihr die Natur des Gewerbes sich ungestört seiner innern Lebensregel gemäß gestaltet; die Gerichtsfreiheit ist die Gerichtsfreiheit, wenn die Gerichte den eigenen eingebornen Gesetzen des Rechts, nicht denen einer andern Sphäre, etwa der Religion, Folge leisten. Jede bestimmte Sphäre der Freiheit ist die Freiheit einer bestimmten Sphäre, wie jede bestimmte Weise des Lebens die Lebensweise einer bestimmten Natur ist. Wie verkehrt wäre nicht die Forderung, der Löwe solle sich nach den Lebensgesetzen des Polypen einrichten? Wie falsch würde ich den Zusammenhang und die Einheit des körperlichen Organismus fassen, wenn ich schlösse: weil Arme und Beine nach ihrer Weise thätig sind, müssen Aug' und Ohr, diese Organe, die den Menschen von seiner Individualität losreißen und ihn zum Spiegel und zum Echo des Universums machen, ein noch größeres Recht der Thätigkeit haben, also eine potenzirte Arm- und Beinthätigkeit sein?

Wie in dem Weltsystem jeder einzelne Planet sich nur um die Sonne bewegt, indem er sich um sich selbst bewegt, so kreiset in dem System der Freiheit jede ihrer Welten nur um die Zentralsonne der Freiheit, indem sie um sich selbst kreiset. Die Preßfreiheit zu einer Klasse der Gewerbefreiheit machen, ist sie vertheidigen, indem man sie vor der Vertheidigung todtschlägt; denn, hebe ich die Freiheit eines Charakters nicht auf, wenn ich verlange, er solle in der Weise eines andern Charakters frei sein? Deine Freiheit ist nicht meine Freiheit, ruft die Presse dem Gewerbe zu. Wie du den Gesetzen deiner Sphäre, so will ich den Gesetzen meiner Sphäre gehorchen. In deiner Weise frei zu sein, ist mir identisch mit der Unfreiheit, wie der Tischler sich schwerlich erbaut fühlen würde, wenn er Freiheit seines Gewerbes verlangte und man gäbe ihm als Aequivalent die Freiheit des Philosophen.

Wir wollen den Gedanken des Redners nackt aussprechen. Was ist Freiheit? Antwort: Die Gewerbefreiheit, wie etwa ein Student auf die Frage: was ist Freiheit? antworten würde: Die Freinacht.

Mit demselben Recht, wie die Preßfreiheit, könnte man jede Art der Freiheit unter die Gewerbefreiheit subsumiren. Der Richter treibt das Gewerbe des Rechts, der Prediger das Gewerbe der Religion, der Familienvater das Gewerbe der Kinderzucht; aber habe ich damit das Wesen der rechtlichen, der religiösen, der sittlichen Freiheit ausgesprochen?

Man könnte die Sache auch umkehren und die Gewerbefreiheit eine Art der Preßfreiheit nennen. Arbeiten die Gewerbe blos mit Hand und Bein und nicht auch mit dem Kopf? Ist die Sprache des Worts die einzige Sprache des Gedankens? Spricht der Mechaniker nicht in der Dampfmaschine sehr vernehmlich zu meinem Ohr, der Bettfabrikant nicht deutlich zu meinem Rücken, der Koch nicht verständlich zu meinem Magen? Ist es kein Widerspruch, daß alle diese Arten der Preßfreiheit gestattet sind, nur die eine nicht, die vermittelst der Druckerschwärze zu meinem Geiste spricht?

Um die Freiheit einer Sphäre zu vertheidigen und selbst zu begreifen, muß ich sie in ihrem wesentlichen Charakter, nicht in äußerlichen Beziehungen fassen. Ist aber die Presse ihrem Charakter treu, handelt sie dem Adel ihrer Natur gemäß, ist die Presse frei, die sich zum Gewerbe herabwürdigt? Der Schriftsteller muß allerdings erwerben, um existiren und schreiben zu können, aber er muß keineswegs existiren und schreiben, um zu erwerben.

Wenn Beranger singt:

> Je ne vis que pour faire des chansons,
> Si vous m'ôtez ma place, Monseigneur,
> Je ferai des chansons pour vivre,

so liegt in dieser Drohung das ironische Geständniß, daß der Dichter aus seiner Sphäre herabfällt, sobald ihm die Poesie zum Mittel wird.

Der Schriftsteller betrachtet keineswegs seine Arbeiten als Mittel. Sie sind Selbstzweck, sie sind so wenig Mittel für ihn selbst und für Andere, daß er *ihrer* Existenz *seine* Existenz aufopfert, wenns noth thut, und in anderer Weise, wie der Prediger der Religion, zum Prinzip macht: Gott mehr gehorchen, denn den Menschen, unter welchen Menschen er selbst mit seinen menschlichen Bedürfnissen und Wünschen eingeschlossen

ist. Dagegen sollte mir ein Schneider kommen, bei dem ich einen Pariser Frack bestellt, und er brächte mir eine römische Toga, weil sie angemessener sei dem ewigen Gesetz des Schönen! Die erste Freiheit der Presse besteht darin, kein Gewerbe zu sein. Dem Schriftsteller, der sie zum materiellen Mittel herabsetzt, gebührt als Strafe dieser innern Unfreiheit die äußere, die Zensur, oder vielmehr ist schon seine Existenz seine Strafe.

Allerdings existirt die Presse auch als Gewerbe, aber dann ist sie keine Angelegenheit der Schriftsteller, sondern der Buchdrucker und Buchhändler. Es handelt sich hier aber nicht um die Gewerbefreiheit der Buchdrucker und Buchhändler, sondern um die Preßfreiheit.

Unser Redner bleibt wirklich keineswegs dabei stehen, das Recht der Preßfreiheit durch die Gewerbefreiheit als erwiesen zu erachten, er verlangt, daß die Preßfreiheit statt ihren eigenen Gesetzen den Gesetzen der Gewerbefreiheit sich unterwerfe. Er polemisirt sogar gegen den Referenten des Ausschusses, der eine höhere Ansicht von der Preßfreiheit geltend macht, und verfällt in Forderungen, die nur humoristisch wirken können, denn der Humor ist gleich da, sobald die Gesetze einer niedrigeren Sphäre auf eine höhere angewandt werden, wie es umgekehrt komisch affizirt, wenn Kinder pathetisch werden.

„Er rede von befugten und unbefugten Autoren. Dies verstehe er dahin, daß er die Ausübung eines verliehenen Rechtes immerhin auch in der Gewerbefreiheit an irgend eine Bedingung knüpfe, die nach der Maßgabe des Faches leichter oder schwerer zu erfüllen sei.“ „Die Maurer-, Zimmer- und Baumeister hätten verständigerweise Bedingungen zu erfüllen, wovon die meisten andern Gewerbe befreit seien.“ „Sein Antrag gehe auf ein Recht im Besonderen, nicht im Allgemeinen.“

Zunächst, wer soll die Befugniß ertheilen? Kant hätte Fichten nicht die Befugniß des Philosophen, Ptolemäus dem Kopernikus nicht die Befugniß des Astronomen, Bernhard von Clairvaux dem Luther nicht die Befugniß des Theologen ertheilt. Jeder Gelehrte zählt seinen Kritiker zu den „unbefugten Autoren“. Oder sollen Ungelehrte entscheiden, wer ein befugter Gelehrter sei? Offenbar müßte man das Urtheil den unbefugten Autoren überlassen, denn die Befugten können nicht Richter in eigener Sache sein. Oder soll die Befugniß an einen Stand geknüpft sein! Der Schuster Jakob Böhm war ein großer Philosoph. Manche Philosophen von Ruf sind nur große Schuster.

Wenn übrigens von befugten und unbefugten Autoren gesprochen wird, so darf man sich konsequenter Weise nicht dabei beruhigen, die Personen zu unterscheiden, man muß das Gewerbe der Presse wieder in verschiedene Gewerbe theilen; man muß auf die verschiedenen Sphären der schriftstellerischen Thätigkeit verschiedene Gewerbescheine ausstellen, oder soll der befugte Schriftsteller über Alles schreiben können? Von vornherein ist der Schuster befugter, über das Leder zu schreiben, als der Jurist. Der Taglöhner ist ebenso befugt, darüber zu schreiben, ob an Feiertagen zu arbeiten sei oder nicht, als der Theologe. Knüpfen wir also die Befugniß an besondere sachliche Bedingungen, so wird jeder Staatsbürger befugter und unbefugter Schriftsteller zugleich sein, befugt in den Angelegenheiten seines Berufs, unbefugt in allem Uebrigen.

Abgesehen davon, daß die Welt der Presse auf diese Weise statt allgemeines Band des Volks, das wahre Mittel der Scheidung würde, daß der Unterschied der Stände so geistig fixirt und die Literatur=geschichte zur Naturgeschichte der besondern geistigen Thierrassen herab=sänke; abgesehen von den Grenzstreitigkeiten und Kollisionen, die nicht zu entscheiden und nicht zu vermeiden; abgesehen davon, daß der Presse die Geistlosigkeit und Bornirtheit zum Gesetz gemacht wäre, denn geistig und frei betrachte ich das Besondere nur im Zusammenhange mit dem Ganzen, also nicht in seiner Scheidung von ihm, — von diesem Allem abgesehen, da das Lesen gerade so wichtig ist als das Schreiben, so müßte es auch befugte und unbefugte Leser geben, eine Konsequenz, die in Aegypten gezogen wurde, wo die Priester, die befugten Autoren, in Einem die einzig befugten Leser waren. Und es ist sehr zweckmäßig, daß den befugten Autoren auch allein die Befugniß gestattet werde, ihre eigenen Schriften zu kaufen und zu lesen.

Welche Inkonsequenz! Herrscht einmal Privilegium, gut, so hat die Regierung vollkommenes Recht zu behaupten, sie sei der einzig befugte Autor über ihr eigenes Thun und Lassen, denn haltet ihr euch außer eurem besondern Stand für befugt, als Staatsbürger über das All=gemeinste, über den Staat zu schreiben, sollten nicht die andern Sterb=lichen, die ihr ausschließen wollt, als Menschen befugt sein, über etwas sehr Partikuläres, über eure Befugniß und eure Schriften zu urtheilen?

Es entstände der komische Widerspruch, daß der befugte Autor ohne Zensur über den Staat, aber der unbefugte nur mit Zensur über den befugten Autor schreiben dürfte.

Die Preßfreiheit wird dadurch sicher nicht errungen, daß ihr die Schaar der offiziellen Schriftsteller aus euren Reihen rekrutirt. Die befugten Autoren wären die offiziellen Autoren, der Kampf zwischen Zensur und Preßfreiheit hätte sich in den Kampf der befugten und unbefugten Schriftsteller verwandelt.

Mit Recht trägt daher ein Glied des vierten Standes darauf an: „daß, wenn noch irgend ein Preßzwang bestehen solle, derselbe für alle Parteien gleich sei, das heißt, daß in dieser Beziehung keiner Klasse der Staatsbürger mehr Rechte als der andern zugestanden würden“. Die Zensur unterwirft uns Alle, wie in der Despotie Alle gleich sind, wenn auch nicht an Werth, so an Unwerth; jene Art Preßfreiheit will die Oligokratie in den Geist einführen. Die Zensur erklärt einen Schriftsteller höchstens für unbequem, für unpassend in die Grenzen ihres Reichs. Jene Preßfreiheit geht zu der Anmaßung fort, die Weltgeschichte zu antizipiren, der Stimme des Volks vorzugreifen, welche bisher allein geurtheilt hat, welcher Schriftsteller „befugt“ und welcher „unbefugt“ sei. Wenn Solon einen Menschen erst nach Ablauf seines Lebens, nach seinem Tode zu beurtheilen sich vermaß, so vermißt sich diese Ansicht, einen Schriftsteller vor seiner Geburt zu beurtheilen.

Die Presse ist die allgemeinste Weise der Individuen, ihr geistiges Dasein mitzutheilen. Sie kennt kein Ansehen der Person, sondern nur das Ansehen der Intelligenz. Wollt ihr die geistige Mittheilungsfähigkeit an besondere äußerliche Merkmale amtlich festbannen? Was ich nicht für Andere sein kann, das bin ich nicht für mich und kann ich nicht für mich sein. Darf ich nicht für Andere als Geist da sein, so darf ich nicht für mich als Geist da sein, und wollt ihr einzelnen Menschen das Privilegium geben, Geister zu sein? So gut, wie Jeder schreiben und lesen lernt, muß Jeder schreiben und lesen *dürfen*.

Und für wen soll die Eintheilung der Schriftsteller in „befugte“ und „unbefugte“ sein? Offenbar nicht für die wahrhaft Befugten, denn diese werden sich ohnehin geltend machen. Also für „Unbefugte“, die durch ein äußeres Privilegium sich schützen und imponiren wollen?

Dabei macht dieses Palliativ nicht einmal das Preßgesetz entbehrlich, denn wie ein Redner des Bauernstandes bemerkt: „Kann nicht auch der Privilegirte seine Befugniß überschreiten und straffällig werden? So wäre also auf alle Fälle ein Preßgesetz nothwendig, wobei man

auf dieselben Beschwernisse, wie bei einem allgemeinen Preßgesetz, stoßen würde."

Wenn der Deutsche auf seine Geschichte zurückblickt, so findet er einen Hauptgrund seiner langsamen politischen Entwicklung, wie der elenden Literatur vor Lessing, in den „befugten Schriftstellern". Die Gelehrten von Fach, von Zunft, von Privilegium, die Doktoren und sonstigen Ohren, die charakterlosen Universitätsschriftsteller des 17. und 18. Jahrhunderts mit ihren steifen Zöpfen und ihrer vornehmen Pedanterie und ihrer winzig-mikrologischen Dissertationen, sie haben sich zwischen das Volk und den Geist, zwischen das Leben und die Wissenschaft, zwischen die Freiheit und den Menschen gestellt. Die unbefugten Schriftsteller haben unsere Literatur gemacht. Gottsched und Lessing, da wählt zwischen einem „befugten" und einem „unbefugten" Autor!

Wir lieben überhaupt die „Freiheit" nicht, die nur im Plural gelten will. England ist ein Beweis in historischer Lebensgröße, wie gefährlich der beschränkte Horizont der „Freiheiten" für die „Freiheit" ist.

Ce mot des libertés, sagt Voltaire, des privilèges, suppose l'assujetissement. Des libertés sont des exemptions de la servitude générale.

Wenn unser Redner ferner anonyme und pseudonyme Schriftsteller von der Preßfreiheit ausschließen und der Zensur unterwerfen will, so bemerken wir, daß der Name in der Presse nicht zur Sache gehört, daß aber, wo Preßgesetz herrscht, der Verleger, also durch ihn auch der anonyme und pseudonyme Schriftsteller, den Gerichten unterworfen ist. Zudem vergaß Adam, als er alle Thiere des Paradieses benannte, den deutschen Zeitungskorrespondenten Namen zu geben und namenlos werden sie bleiben in secula seculorum.

Hat der Antragsteller die Personen zu beschränken gesucht, die Subjekte der Presse, so wollen andere Landstände den sachlichen Stoff der Presse, den Kreis ihres Wirkens und Daseins beschränken und es entsteht ein geistloses Markten und Feilschen, wie viel Freiheit die Preßfreiheit haben solle.

Ein Landstand will die Presse auf die Besprechung der materiellen, geistigen und kirchlichen Verhältnisse der Rheinprovinz beschränken; ein Anderer will „Gemeindeblätter", deren Name ihren beschränkten Inhalt aussagt; ein Dritter will gar, daß man in jeder Provinz nur in einem einzigen Blatte freimüthig sein dürfe!!!

Alle dieſe Verſuche erinnern an jenen Turnlehrer, der als die beſte Methode des Springunterrichts vorſchlug, den Schüler an eine große Grube zu bringen und ihm nun durch einzelne Zwirnfäden anzuzeigen, wie weit er über die Grube ſpringen dürfe. Verſteht ſich, der Schüler ſollte ſich erſt im Springen üben und durfte den erſten Tag nicht über die ganze Grube wegſetzen, aber von Zeit zu Zeit ſollte der Zwirnfaden weiter gerückt werden. Leider fiel der Schüler bei der erſten Lektion in die Grube und bisher iſt er in der Grube liegen geblieben. Der Lehrer war ein Deutſcher und der Schüler nannte ſich: „Freiheit“.

Dem durchgehenden normalen Typus nach unterſcheiden ſich die Vertheidiger der Preßfreiheit auf dem ſechsten rheiniſchen Landtag alſo nicht durch den Gehalt, ſondern durch die Richtung von ihren Gegnern. In Dieſen bekämpft, in Jenen vertheidigt die Beſchränktheit des beſondern Standes die Preſſe. Die Einen wollen das Privilegium auf Seiten der Regierung allein, die Andern wollen es vertheilen unter mehrere Individuen; die Einen wollen die ganze, die Andern die halbe Zenſur, die Einen drei Achtel Preßfreiheit, die Andern gar keine. Gott beſchütze mich vor meinen Freunden! Gänzlich divergirend aber von dem allgemeinen Geiſt des Landtags ſind die Reden des Referenten und einiger Mitglieder aus dem Bauernſtande.

Referent bemerkt unter Anderm: „Es tritt in dem Leben der Völker, ſo wie in dem der einzelnen Menſchen der Fall ein, wo die Feſſeln einer zu langen Vormundſchaft unerträglich werden, wo nach Selbſtändigkeit geſtrebt wird, und wo Jeder ſeine Handlungen ſelbſt verantworten will.“ „Alsdann hat die Zenſur ausgelebt; da, wo ſie noch fortbeſteht, wird ſie als ein gehäſſiger Zwang betrachtet, der zu ſchreiben verbietet, was öffentlich geſagt wird.“ Schreibe wie du ſprichſt und ſprich, wie du ſchreibſt, lehren uns ſchon die Elementarlehrer. Später heißt es: Sprich, was dir vorgeſchrieben iſt, und ſchreibe, was du nachſprichſt.

„So oft das unaufhaltſame Fortſchreiten der Zeit ein neues, wichtiges Intereſſe entwickelt, oder ein neues Bedürfniß herausſtellt, für welche die beſtehende Geſetzgebung keine hinreichende Beſtimmungen enthält, müſſen neue Geſetze dieſen neuen Zuſtand der Geſellſchaft reguliren. Ein ſolcher Fall tritt vollkommen hier ein.“ Das iſt die wahrhaft geſchichtliche Anſicht gegenüber der imaginären, welche die Vernunft der

Geschichte erschlägt, um hinterher ihren Knochen den historischen Reliquiendienst zu erweisen.

„Die Aufgabe (eines Preßkodex) mag allerdings nicht ganz leicht zu lösen sein; der erste Versuch, der gemacht werden wird, mag vielleicht sehr unvollkommen bleiben! Dem Gesetzgeber aber, der sich zuerst damit befassen wird, werden alle Staaten Dank schuldig sein, und unter einem Könige, wie der Unsrige, ist vielleicht der preußischen Regierung die Ehre beschieden, den übrigen Ländern auf diesem Wege, der allein zum Ziele führen kann, voranzugehen."

Wie isolirt diese männlich würdige, entschiedene Ansicht auf dem Landtage stand, das hat unsere ganze Darstellung bewiesen, das bemerkt der Vorsitzende zum Ueberfluß selbst dem Referenten, das spricht endlich ein Mitglied des Bauernstandes in unmuthigem, aber trefflichem Vortrage aus:

„Man umkreise die vorliegende Frage, wie die Katze den warmen Brei." „Der menschliche Geist müsse sich nach seinen ihm inwohnenden Gesetzen frei entwickeln und das Errungene mittheilen dürfen, sonst würde aus einem klaren belebenden Strom ein verpestender Sumpf. Wenn ein Volk sich für Preßfreiheit eigne, so sei dieses sicher das ruhige, gemüthliche deutsche, welches wohl eher noch einer Aufstachelung aus seinem Phlegma bedürfe, als der geistigen Zwangsjacke der Zensur. Seine Gedanken und Gefühle seinen Mitmenschen nicht unbehindert mittheilen zu dürfen, habe viel Aehnlichkeit mit dem nordamerikanischen Absperrungssystem der Sträflinge, welches in seiner vollen Schroffheit häufig zum Wahnsinn führe. Wer nicht tadeln dürfe, von dem habe auch das Lob keinen Werth; ähnlich in seiner Ausdruckslosigkeit sei ein chinesisches Gemälde, dem der Schatten mangele. Möchten wir uns doch nicht diesem erschlafften Volke beigesellt finden!"

Werfen wir nun einen Blick auf die Preßdebatten im Ganzen zurück, können wir nicht Herr werden über den öden und unbehaglichen Eindruck, den eine Versammlung von Vertretern der Rheinprovinz hervorbringt, die nur zwischen der absichtlichen Verstocktheit des Privilegiums und der natürlichen Ohnmacht eines [halben] Liberalismus hin und her schwanken, müssen wir vor Allem den fast durchgehenden Mangel an allgemeinen und weiten Gesichtspunkten mißfällig bemerken, wie jene nachlässige Oberflächlichkeit, welche die Angelegenheit der freien Presse debattirt und beseitigt: so fragen wir uns noch einmal, ob die Presse den Landständen zu fern lag, zu wenig reelle Berührung mit ihnen hatte, als daß sie

die Preßfreiheit mit dem gründlichen und ernsten Interesse des Bedürfnisses hätten vertheidigen können?

Die Preßfreiheit reichte ihre Bittschrift den Ständen mit der feinsten captatio benevolentiae ein.

Gleich im Beginn des Landtags entstand nämlich eine Debatte, worin der Vorsitzende bemerkt, daß der Druck der Landtagsverhandlungen, so sehr, wie aller übrigen Schriften, der Zensur unterworfen sei, daß er aber hier die Stelle des Zensors vertrete.

Fiel in diesem einen Punkte die Sache der Preßfreiheit nicht zusammen mit der Freiheit des Landtages? Diese Kollision ist um so interessanter, als dem Landtag hier an seiner eigenen Person der Beweis statuirt wurde, wie mit dem Mangel der Preßfreiheit alle andern Freiheiten illusorisch werden. Jede Gestalt der Freiheit bedingt die andere, wie ein Glied des Körpers das andere. So oft eine bestimmte Freiheit in Frage gestellt ist, ist die Freiheit in Frage gestellt. So oft eine Gestalt der Freiheit verworfen ist, ist die Freiheit verworfen und kann überhaupt nur mehr ein Scheinleben führen, indem es nachher reiner Zufall ist, an welchem Gegenstand die Unfreiheit als die herrschende Macht sich bethätigt. Die Unfreiheit ist die Regel und die Freiheit eine Ausnahme des Zufalls und der Willkür. Nichts ist daher verkehrter, als, wenn es sich um ein besonderes Dasein der Freiheit handelt, zu meinen, dieses sei eine besondere Frage. Es ist die allgemeine Frage innerhalb einer besondern Sphäre. Freiheit bleibt Freiheit, drücke sie sich nun in der Druckerschwärze, oder im Grund und Boden, oder im Gewissen, oder in einer politischen Versammlung aus; aber der loyale Freund der Freiheit, dessen Ehrgefühl schon verletzt würde, wenn er abstimmen sollte: Sein oder Nichtsein der Freiheit? Dieser Freund wird stutzig vor dem eigenthümlichen Material, in welchem die Freiheit erscheint, er verkennt in der Art die Gattung, er vergißt über der Presse die Freiheit, er glaubt ein fremdes Wesen zu beurtheilen und verurtheilt sein eigenes Wesen. So hat der sechste rheinische Landtag sich selbst verurtheilt, indem er der Preßfreiheit das Urtheil sprach.

Die hochweisen Bureaumänner von Praxis, welche im Stillen und mit Unrecht von sich denken, was Perikles laut und mit Recht von sich rühmte: „Ich bin ein Mann, der sich in der Kenntniß der Staatsbedürfnisse, wie in der Kunst, sie zu entwickeln, mit Jedem messen kann", diese Erbpächter der politischen Intelligenz werden die Achseln zucken

und mit orakelnder Vornehmheit bemerken, daß die Vertheidiger der Preßfreiheit leere Spreu dreschen, denn eine milde Zensur sei besser, als eine herbe Preßfreiheit. Wir erwidern ihnen, was die Spartaner Sperthias und Bulis dem persischen Satrapen Hydarnes:

„Hydarnes, dein Rath für uns ist nicht von beiden Seiten gleich abgewogen. Denn das Eine, worüber du räthst, hast du versucht; das Andere blieb dir unversucht. Nämlich was Knecht sein heißt, das kennst du; die Freiheit aber hast du noch nie versucht, ob sie süß ist, oder nicht. Denn hättest du sie versucht, du würdest uns rathen, nicht nur mit Lanzen für sie zu fechten, sondern auch mit Beilen."

Der leitende Artikel in Nr. 79 der Kölnischen Zeitung.

Zunächst wird die Frage gestellt: „Soll die Philosophie die religiösen Anliegenheiten auch in Zeitungsartikeln besprechen?“

Man kann diese Frage nur beantworten, indem man sie kritisirt.

Die Philosophie, vor Allem die deutsche Philosophie, hat einen Hang zur Einsamkeit, zur systematischen Abschließung, zur leidenschaftslosen Selbstbeschauung, die sie dem schlagfertigen, tageslauten, nur in der Mittheilung sich genießenden Charakter der Zeitungen von vornherein entfremdet gegenüber stellt. Die Philosophie, in ihrer systematischen Entwicklung begriffen, ist unpopulär, ihr geheimes Weben in sich selbst erscheint dem profanen Auge als ein eben so überspanntes wie unpraktisches Treiben; sie gilt für einen Professor der Zauberkünste, dessen Beschwörungen feierlich klingen, weil man sie nicht versteht.

Die Philosophie hat, ihrem Charakter gemäß, nie den ersten Schritt dazu gethan, das aszetische Priestergewand mit der leichten Konventionstracht der Zeitungen zu vertauschen. Allein die Philosophen wachsen nicht wie Pilze aus der Erde, sie sind die Früchte ihrer Zeit, ihres Volkes, dessen subtilste, kostbarste und unsichtbarste Säfte in den philosophischen Ideen rouliren. Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme in dem Hirn der Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut. Die Philosophie steht nicht außer der Welt, so wenig das Gehirn außer dem Menschen steht, weil es nicht im Magen liegt; aber freilich die Philosophie steht früher mit dem Hirn in der Welt, ehe sie mit den Füßen sich auf den Boden stellt, während manche anderen menschlichen Sphären längst mit den Füßen in der Erde wurzeln und mit den Händen die Früchte der Welt abpflücken, ehe sie ahnen, daß auch der „Kopf“ von dieser Welt oder diese Welt die Welt des Kopfes sei.

Weil jede wahre Philosophie die geistige Quintessenz ihrer Zeit ist, muß die Zeit kommen, wo die Philosophie nicht nur innerlich durch ihren Gehalt, sondern auch äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt. Die Philosophie hört dann auf, ein bestimmtes System gegen andere bestimmte Systeme zu sein, sie wird die Philosophie überhaupt gegen die Welt, sie wird die Philosophie der gegenwärtigen Welt. Die Formalien, welche konstatiren, daß die Philosophie diese Bedeutung erreicht, daß sie die lebendige Seele der Kultur, daß die Philosophie weltlich und die Welt philosophisch wird, waren in allen Zeiten dieselben; man kann jedes Historienbuch nachschlagen, und man wird mit stereotyper Treue die einfachsten Ritualien wiederholt finden, welche ihre Einführung in die Salons und in die Pfarrerstuben, in die Redaktionszimmer der Zeitungen und in die Antichambres der Höfe, in den Haß und in die Liebe der Zeitgenossen unverkennbar bezeichnen. Die Philosophie wird in die Welt eingeführt von dem Geschrei ihrer Feinde, welche die innere Ansteckung durch den wilden Nothruf gegen die Feuersbrunst der Ideen verrathen. Dieses Geschrei ihrer Feinde hat für die Philosophie dieselbe Bedeutung, welche der erste Schrei eines Kindes für das ängstlich lauschende Ohr der Mutter hat, es ist der Lebensschrei ihrer Ideen, welche die hieroglyphische regelrechte Hülse des Systems gesprengt und sich in Weltbürger entpuppt haben. Die Korybanten und Kabyren, welche mit lautem Lärm der Welt die Geburt des Zeuskindes eintrommeln, wenden sich zunächst gegen die religiöse Partie der Philosophen, theils weil der inquisitorische Instinkt an dieser sentimentalen Seite des Publikums am sichersten zu halten weiß, theils weil das Publikum, zu welchem auch die Gegner der Philosophie gehören, nur mit seinen idealen Fühlhörnern die ideale Sphäre der Philosophie tangiren kann, und der einzige Kreis der Ideen, an dessen Werth das Publikum beinahe so viel glaubt, wie an die Systeme der materiellen Bedürfnisse, ist der Kreis der religiösen Ideen, endlich weil die Religion nicht gegen ein bestimmtes System der Philosophie, sondern gegen die Philosophie überhaupt der bestimmten Systeme polemisirt.

Die wahre Philosophie der Gegenwart unterscheidet sich nicht durch dieses Schicksal von den wahren Philosophien der Vergangenheit. Dies Schicksal ist vielmehr ein Beweis, den die Geschichte ihrer Wahrheit schuldig war.

Und seit sechs Jahren haben die deutschen Zeitungen gegen die religiöse Partie der Philosophie getrommelt, verleumdet, entstellt, verballhornt. Die Allgemeine Augsburger sang die Bravourarien, fast jede Ouverture spielte das Thema, die Philosophie verdiene nicht, von der weisen Dame besprochen zu werden, sie sei eine Windbeutelei der Jugend, ein Modeartikel blasirter Koterien, aber, aber trotz all dem konnte man nicht von ihr los und immer von Neuem wurde getrommelt, denn die Augsburger spielt nur Ein Instrument in ihren antiphilosophischen Katzenkonzerten, die eintönige Pauke. Alle deutschen Blätter, von dem Berliner Politischen Wochenblatt und dem Hamburger Korrespondenten bis zu den Winkelzeitungen, bis zur Kölnischen Zeitung herab, hallten wieder von Hegel und Schelling, Feuerbach und Bauer, Deutschen Jahrbüchern 2c. — Endlich wurde das Publikum begierig, den Leviathan selbst zu sehen, um so begieriger, als halboffizielle Artikel drohten, der Philosophie von den Kanzleistuben her ihr legitimes Schema vorschreiben zu wollen, und gerade das war der Moment, wo die Philosophie in Zeitungen auftrat. Die Philosophie hatte lange geschwiegen zu der selbstgefälligen Oberflächlichkeit, die in einigen abgestandenen Zeitungsphrasen die langjährigen Studien des Genies, die mühsamen Früchte einer aufopfernden Einsamkeit, die Resultate jener unsichtbaren, aber langsam aufreibenden Kämpfe der Kontemplation wie Seifenblasen wegzuhauchen prahlte; die Philosophie hatte sogar protestirt gegen die Zeitungen, als ein unpassendes Terrain, aber endlich mußte die Philosophie ihr Schweigen brechen, sie wurde Zeitungskorrespondent und — eine unerhörte Diversion — da auf einmal fällt es den redseligen Zeitungslieferanten ein, daß die Philosophie kein Futter für das Zeitungspublikum sei, da durften sie es nicht unterlassen, die Regierungen darauf aufmerksam zu machen, daß es nicht ehrlich sei, daß nicht zur Aufklärung des Publikums, sondern zur Erreichung äußerer Zwecke philosophische und religiöse Fragen in das Gebiet der Zeitungen gezogen werden.

Was könnte die Philosophie von der Religion, was von sich selbst Schlimmes sagen, was euer Zeitungsgeschrei nicht schon längst schlimmer und frivoler ihr imputirt hätte? Sie braucht nur zu wiederholen, was ihr unphilosophischen Kapuziner in tausend und abermal tausend Kontroversreden von ihr gepredigt, und sie hat das Schlimmste gesagt.

Aber die Philosophie spricht anders über religiöse und philosophische Gegenstände, wie ihr darüber gesprochen habt. Ihr sprecht ohne Studium,

sie spricht mit Studium, ihr wendet euch an den Affekt, sie wendet sich an den Verstand, ihr flucht, sie lehrt, ihr versprechet Himmel und Welt, sie verspricht Nichts als Wahrheit, ihr fordert den Glauben an euren Glauben, sie fordert nicht den Glauben an ihre Resultate, sie fordert die Prüfung des Zweifels; ihr schreckt, sie beruhigt. Und wahrlich, die Philosophie ist weltklug genug, zu wissen, daß ihre Resultate nicht schmeicheln weder der Genußsucht und dem Egoismus der himmlischen, noch der irdischen Welt; das Publikum, das aber die Wahrheit, die Erkenntniß ihrer selbst wegen liebt, dessen Urtheilskraft und Sittlichkeit wird sich wohl mit der Urtheilskraft und Sittlichkeit unwissender, serviler, inkonsequenter und besoldeter Skribenten messen können.

Allerdings mag Dieser oder Jener aus Miserabilität des Verstandes und der Gesinnung die Philosophie mißdeuten, aber glaubt ihr Protestanten nicht, daß die Katholiken das Christenthum mißdeuten, werft ihr nicht der christlichen Religion die schmählichen Zeiten des 8. und 9. Jahrhunderts vor oder die Bartholomäusnacht oder die Inquisition? Daß zum großen Theil der Haß der protestantischen Theologie gegen die Philosophen aus der Toleranz der Philosophie gegen die besondere Konfession als besondere entspringt, zeigen evidente Beweise. Man hat dem Feuerbach, dem Strauß mehr vorgeworfen, daß sie die katholischen Dogmen für christliche hielten, als daß sie die Dogmen des Christenthums für keine Dogmen der Vernunft erklärten.

Wenn aber einzelne Individuen die moderne Philosophie nicht verdauen und an philosophischer Indigestion sterben, so beweist das nicht mehr gegen die Philosophie, als es gegen die Mechanik beweist, wenn hie und da ein Dampfkessel einzelne Passagiere in die Luft sprengt.

Die Frage, ob philosophische und religiöse Anliegenheiten in den Zeitungen zu besprechen, löst sich in ihre eigene Ideenlosigkeit auf.

Wenn solche Fragen schon als Zeitungsfragen das Publikum interessiren, sind sie Fragen der Zeit geworden. Dann fragt es sich nicht, ob sie besprochen, dann fragt es sich, wo und wie sie besprochen werden sollen, ob im Innern der Familien und der Hotels, der Schulen und der Kirche, aber nicht von der Presse, von den Gegnern der Philosophie, aber nicht von den Philosophen, ob in der trüben Sprache der Privatmeinung, aber nicht in der läuternden Sprache des öffentlichen Verstandes, dann fragt es sich, ob in das Bereich der Presse gehört, was in der Wirklichkeit lebt, dann handelt es sich nicht mehr von einem

besonderen Inhalt der Presse, dann handelt es sich um die allgemeine Frage, ob die Presse wirkliche Presse, das heißt freie Presse sein soll?

Die zweite Frage scheiden wir gänzlich von der ersten: „Ist die Politik philosophisch von den Zeitungen zu behandeln in einem sogenannten christlichen Staat?“

Wenn die Religion zu einer politischen Qualität wird, zu einem Gegenstand der Politik, so scheint fast keiner Erwähnung zu bedürfen, daß die Zeitungen politische Gegenstände [philosophisch] nicht nur besprechen dürfen, sondern auch müssen. Es scheint von vornherein die Weisheit der Welt, die Philosophie mehr Recht zu haben, sich um das Reich dieser Welt, um den Staat zu bekümmern, als die Weisheit jener Welt, die Religion. Es fragt sich hier nicht, ob über den Staat philosophirt, es fragt sich, ob gut oder schlecht, philosophisch oder unphilosophisch, ob mit Vorurtheilen oder ohne Vorurtheile, ob mit Bewußtsein oder ohne Bewußtsein, ob mit Konsequenz oder ohne Konsequenz, ob ganz rational oder halb rational über den Staat philosophirt werden soll. Wenn ihr die Religion zur Theorie des Staatsrechts macht, so macht ihr die Religion selbst zu einer Art Philosophie.

Hat nicht vor Allem das Christenthum Staat und Kirche gesondert? Leset den heiligen Augustinus de civitate dei, studirt die Kirchenväter und den Geist des Christenthums, und dann kommt wieder und sagt uns, ob der Staat oder die Kirche der „christliche Staat“ ist! Oder straft nicht jeder Augenblick eures praktischen Lebens eure Theorie Lügen? Haltet ihr es für Unrecht, die Gerichte in Anspruch zu nehmen, wenn ihr übervortheilt werdet? Aber der Apostel schreibt, daß es Unrecht sei. Haltet ihr euren rechten Backen dar, wenn man euch auf den linken schlägt, oder macht ihr nicht einen Prozeß wegen Realinjurien anhängig? Aber das Evangelium verbietet es. Verlangt ihr vernünftiges Recht auf dieser Welt, murrt ihr nicht über die kleinste Erhöhung einer Abgabe, gerathet ihr nicht außer euch über die geringste Verletzung der persönlichen Freiheit? Aber es ist euch gesagt, daß dieser Zeit Leiden der künftigen Herrlichkeit nicht werth sei, daß die Passivität des Ertrageus und die Seligkeit in der Hoffnung die Kardinaltugenden sind.

Handelt der größte Theil eurer Prozesse und der größte Theil der Zivilgesetze nicht vom Besitz? Aber es ist euch gesagt, daß eure Schätze nicht von dieser Welt sind. Oder beruft ihr euch darauf, daß dem

Kaiser zu geben, was des Kaisers und Gott, was Gottes, so haltet nicht nur den goldenen Mammon, sondern wenigstens eben so sehr die freie Vernunft für den Kaiser dieser Welt, und die „Aktion der freien Vernunft“ nennen wir Philosophiren.

Als in der heiligen Allianz zuerst ein quasi religiöser Staatenbund geknüpft und die Religion europäisches Staatenwappen werden sollte, da weigerte sich mit tiefem Sinn und richtigster Konsequenz der Papst, diesem Heiligenbunde beizutreten, denn das allgemeine christliche Band der Völker sei die Kirche und nicht die Diplomatie, nicht der weltliche Staatenbund.

Der wahrhaft religiöse Staat ist der theokratische Staat; der Fürst solcher Staaten muß entweder, wie im jüdischen der Gott der Religion, der Jehova selbst sein, oder wie in Tibeth der Stellvertreter des Gottes, der Dalai Lama, oder endlich wie Görres in seiner letzten Schrift richtig von den christlichen Staaten verlangt, sie müssen sich sämmtlich einer Kirche unterwerfen, die eine „unfehlbare Kirche“ ist, denn wenn wie im Protestantismus kein oberstes Haupt der Kirche existirt, so ist die Herrschaft der Religion nichts Anderes als die Religion der Herrschaft, der Kultus des Regierungswillens.

Sobald ein Staat mehrere gleichberechtigte Konfessionen einschließt, kann er nicht mehr religiöser Staat sein, ohne eine Verletzung der besondern Religionskonfessionen zu sein, eine Kirche, die jeden Anhänger einer andern Religion als Ketzer verdammt, die jedes Stück Brot von dem Glauben abhängig, die das Dogma zum Band zwischen den einzelnen Individuen und der staatsbürgerlichen Existenz macht. Fragt die katholischen Bewohner des „armen, grünen Erin“, fragt die Hugenotten vor der französischen Revolution, nicht an die Religion haben sie appellirt, denn ihre Religion war nicht die Staatsreligion, an die „Rechte der Menschheit“ haben sie appellirt, und die Philosophie interpretirt die Rechte der Menschheit, sie verlangt, daß der Staat der Staat der menschlichen Natur sei.

Aber sagt der halbe, der bornirte, der ebenso ungläubige als theologische Rationalismus, der allgemeine christliche Geist, abgesehen von dem Unterschiede der Konfessionen soll Staatsgeist sein! Es ist die größte Irreligiösität, es ist der Uebermuth des weltlichen Verstandes, den allgemeinen Geist der Religion von der positiven Religion zu trennen; diese Trennung der Religion von ihren Dogmen und Institutionen ist

Dasselbe, als behauptete man, der allgemeine Geist des Rechts solle im Staat herrschen, abgesehen von den bestimmten Gesetzen und von den positiven Institutionen des Rechts.

Wenn ihr euch überhebt, so hoch über der Religion zu stehen, daß ihr berechtigt seid, den allgemeinen Geist derselben von ihren positiven Bestimmungen zu scheiden, was habt ihr den Philosophen vorzuwerfen, wenn sie diese Scheidung ganz und nicht halb vollziehen, wenn sie den allgemeinen Geist der Religion, nicht christlichen, sondern menschlichen Geist nennen?

Die Christen wohnen in Staaten von verschiedenen Verfassungen, die einen in einer Republik, die andern in einer absoluten, die dritten in einer konstitutionellen Monarchie. Das Christenthum entscheidet nicht über die Güte der Verfassungen, denn es kennt keinen Unterschied der Verfassungen, es lehrt wie die Religion lehren muß: Seid unterthan der Obrigkeit, denn jede Obrigkeit ist von Gott. Also nicht aus dem Christenthum, aus der eigenen Natur, aus dem eigenen Wesen des Staates müßt ihr das Recht der Staatsverfassungen entscheiden, nicht aus der Natur der christlichen, sondern aus der Natur der menschlichen Gesellschaft.

Der byzantinische Staat war der eigentliche religiöse Staat, denn die Dogmen waren hier Staatsfragen, aber der byzantinische Staat war der schlechteste Staat. Die Staaten des ancien régime waren die allerchristlichsten Staaten, aber nichts desto weniger waren sie Staaten des „Hofwillens".

Es giebt ein Dilemma, dem der „gesunde" Menschenverstand nicht widerstehen kann.

Entweder entspricht der christliche Staat dem Begriff des Staates, eine Verwirklichung der vernünftigen Freiheit zu sein, und dann ist Nichts erforderlich als ein vernünftiger Staat zu sein, um ein christlicher Staat zu sein, dann genügt es, den Staat aus der Vernunft der menschlichen Verhältnisse zu entwickeln, ein Werk, das die Philosophie vollbringt. Oder der Staat der vernünftigen Freiheit läßt sich nicht aus dem Christenthum entwickeln, dann werdet ihr selbst gestehen, daß diese Entwickelung nicht in der Tendenz des Christenthums liegt, da es keinen schlechten Staat wolle, und ein Staat, der nicht die Verwirklichung der vernünftigen Freiheit ist, ist ein schlechter Staat.

Ihr mögt das Dilemma beantworten, wie ihr wollt, und werdet gestehen müssen, daß der Staat nicht aus der Religion, sondern aus der

Vernunft der Freiheit zu konstruiren ist. Nur die krasseste Ignoranz kann die Behauptung stellen, diese Theorie, die Verselbständigung des Staatsbegriffs, sei ein Tageseinfall der neuesten Philosophen.

Die Philosophie hat Nichts in der Politik gethan, was nicht die Physik, die Mathematik, die Medizin, jede Wissenschaft innerhalb ihrer Sphäre gethan hat. Baco von Verulam erklärte die theologische Physik für eine gottgeweihte Jungfrau, die unfruchtbar sei, er emanzipirte die Physik von der Theologie und — sie wurde fruchtbar. So wenig ihr den Arzt fragt, ob er gläubig sei, so wenig habt ihr den Politiker zu fragen. Gleich vor und nach der Zeit der großen Entdeckung des Kopernikus vom wahren Sonnensystem, wurde zugleich das Gravitationsgesetz des Staats entdeckt, man fand seine Schwere in ihm selbst, und wie die verschiedenen europäischen Regierungen dieses Resultat mit der ersten Oberflächlichkeit der Praxis in dem System des Staatengleichgewichts anzuwenden suchten, so begannen früher Macchiavelli, Campanella, später Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius, bis zu Rousseau, Fichte, Hegel herab, den Staat aus menschlichen Augen zu betrachten und seine Naturgesetze aus der Vernunft und der Erfahrung zu entwickeln, nicht aus der Theologie, so wenig als Kopernikus sich daran stieß, daß Josua der Sonne zu Gideon und dem Mond im Thale Ajalon stille zu stehen geheißen. Die neueste Philosophie hat nur eine Arbeit weiter geführt, die schon Heraklit und Aristoteles begonnen haben. Ihr polemisirt also nicht gegen die Vernunft der neuesten Philosophie, ihr polemisirt gegen die stets neue Philosophie der Vernunft. Allerdings die Unwissenheit, die vielleicht gestern oder vorgestern in der Rheinischen oder Königsberger Zeitung zum erstenmal die uralten Staatsideen auffand, diese Unwissenheit hält die Ideen der Geschichte für übernächtige Einfälle einzelner Individuen, weil sie ihr neu und über Nacht gekommen sind; sie vergißt, daß sie selbst die alte Rolle des Doktors der Sorbonne übernimmt, der den Montesquieu öffentlich anzuklagen für seine Pflicht hielt, weil Montesquieu so frivol war, die politische statt die Tugend der Kirche für die höchste Staatsqualität zu erklären; sie vergißt, daß sie die Rolle des Joachim Lange übernimmt, der den Wolf denunzirte, weil seine Lehre von der Prädestination die Desertion der Soldaten und damit die Lockerung der militärischen Disziplin und endlich die Auflösung des Staats herbeiführen werde; sie vergißt endlich, daß das preußische Landrecht aus der Philosophenschule eben „dieses

Wolfes“ und der französische Code Napoleon nicht aus dem alten Testament, sondern aus der Ideenschule der Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau, Montesquieu und aus der französischen Revolution hervorgegangen ist. Die Unwissenheit ist ein Dämon, wir fürchten, sie wird noch manche Trauerspiele aufführen; mit Recht haben die größten griechischen Dichter sie in den furchtbaren Dramen der Königshäuser von Mycene und Theben als das tragische Geschick dargestellt.

Wenn aber die früheren philosophischen Staatsrechtslehrer aus den Trieben, sei es des Ehrgeizes, sei es der Geselligkeit, oder zwar aus der Vernunft, aber nicht aus der Vernunft der Gesellschaft, sondern aus der Vernunft des Individuums den Staat konstruirten: so die ideellere und gründlichere Ansicht der neuesten Philosophie, aus der Idee des Ganzen. Sie betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht. Sapienti sat.

Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule.

Die vulgäre Ansicht betrachtet die historische Schule als Reaktion gegen den frivolen Geist des 18. Jahrhunderts. Die Verbreitung dieser Ansicht steht in umgekehrtem Verhältniß zu ihrer Wahrheit. Das 18. Jahrhundert hat vielmehr nur ein Produkt erzeugt, dessen wesentlicher Charakter die Frivolität ist, und dies einzig frivole Produkt ist die historische Schule.

Die historische Schule hat das Quellenstudium zu ihrem Schiboleth gemacht, sie hat ihre Quellenliebhaberei bis zu dem Extrem gesteigert, daß sie dem Schiffer anmuthet, nicht auf dem Strome, sondern auf seiner Quelle zu fahren; sie wird es billig finden, daß wir auf ihre Quellen zurückgehen, auf Hugos Naturrecht. Ihre Philosophie geht ihrer Entwickelung voraus, man wird daher in ihrer Entwickelung selbst vergeblich nach Philosophie suchen.

Eine gangbare Fiktion des 18. Jahrhunderts betrachtete den Naturzustand als den wahren Zustand der menschlichen Natur. Man wollt= mit leiblichen Augen die Ideen des Menschen sehen und schuf Naturmenschen, Papagenos, deren Naivität sich bis auf ihre befiederte Haut erstreckt. In den letzten Dezennien des 18. Jahrhunderts ahnte man Urweisheit bei Naturvölkern und von allen Enden hörten wir Vogelsteller die Sangweisen der Irokesen, Indianer u. s. w. nachzwitschern, mit der Meinung, durch diese Künste die Vögel selbst in die Falle zu locken. Allen diesen Exzentrizitäten lag der richtige Gedanke zu Grunde, daß die rohen Zustände naive niederländische Gemälde der wahren Zustände sind.

Der Naturmensch der historischen Schule, den noch keine romantische Kultur beleckt, ist Hugo. Sein Lehrbuch des Naturrechts ist das alte Testament der historischen Schule. Herders Ansicht, daß die Naturmenschen Poeten, und die heiligen Bücher der Naturvölker poetische

Bücher sind, steht uns nicht im Wege, obgleich Hugo die allertrivialste, allernüchternste Prosa spricht, denn wie jedes Jahrhundert seine eigenthümliche Natur besitzt, so zeugt es seine eigenthümlichen Naturmenschen. Wenn Hugo daher nicht dichtet, so fingirt er doch, und die Fiktion ist die Poesie der Prosa, die der prosaischen Natur des 18. Jahrhunderts entspricht.

Indem wir aber Herrn Hugo als Aeltervater und Schöpfer der historischen Schule bezeichnen, handeln wir in ihrem eigenen Sinne, wie das Festprogramm des berühmtesten historischen Juristen zu Hugos Jubiläum beweist. Indem wir Herrn Hugo als ein Kind des 18. Jahrhunderts begreifen, verfahren wir sogar im Geist des Herrn Hugo, wie er selbst bezeugt, indem er sich für einen Schüler Kants und sein Naturrecht für einen Sprößling der Kantischen Philosophie ausgiebt. Wir nehmen sein Manifest an diesem Punkte auf.

Hugo mißdeutet den Meister Kant dahin, daß, weil wir das Wahre nicht wissen können, wir konsequenter Weise das Unwahre, wenn es nur existirt, für vollgiltig passiren lassen. Hugo ist ein Skeptiker gegen das nothwendige Wesen der Dinge, um ein Hoffmann gegen ihre zufällige Erscheinung zu sein. Er sucht daher keineswegs zu beweisen, daß das Positive vernünftig sei; er sucht zu beweisen, daß das Positive nicht vernünftig sei. Aus allen Weltgegenden schleppt er mit selbstgefälliger Ironie Gründe herbei, um zur Evidenz zu steigern, daß keine vernünftige Nothwendigkeit die positiven Institutionen, zum Beispiel Eigenthum, Staatsverfassung, Ehe 2c. beseelt, daß sie sogar der Vernunft widersprechen, daß sich höchstens dafür und dagegen schwatzen lasse. Man darf diese Methode keineswegs seiner zufälligen Individualität vorwerfen; es ist vielmehr die Methode seines Prinzips, es ist die offenherzige, die naive, die rücksichtslose Methode der historischen Schule. Wenn das Positive gelten soll, weil es positiv ist, so muß ich beweisen, daß das Positive nicht gilt, weil es vernünftig ist, und wie könnte ich dies evidenter, als durch den Nachweis, daß das Unvernünftige positiv, und das Positive nicht vernünftig ist? Daß das Positive nicht durch die Vernunft, sondern trotz der Vernunft existirt? Wäre die Vernunft der Maßstab des Positiven, so wäre das Positive nicht der Maßstab der Vernunft. „Ist dies schon Tollheit, hat es doch Methode!“ Hugo entheiligt daher Alles, was dem rechtlichen, dem sittlichen, dem politischen Menschen heilig ist, aber er zerschlägt diese Heiligen nur, um

ihnen den historischen Reliquiendienst erweisen zu können, er schändet sie vor den Augen der Vernunft, um sie hinterher zu Ehren zu bringen vor den Augen der Historie, zugleich aber auch, um die historischen Augen zu Ehren zu bringen.

Wie das Prinzip, so ist die Argumentation Hugos positiv, das heißt unkritisch. Er kennt keine Unterschiede. Jede Existenz gilt ihm für eine Autorität, jede Autorität gilt ihm für einen Grund. So werden denn zu einem Paragraphen zitirt Moses und Voltaire, Richardson und Homer, Montaigne und Ammon, Rousseaus contrat social und Augustinus de civitate dei. Gleich nivellirend wird mit den Völkern verfahren. Der Siamite, der es für ewige Naturordnung hält, daß sein König einem Schwätzer den Mund zunähen, und einem unbeholfenen Redner ihn bis an die Ohren aufschneiden läßt, ist nach Hugo so positiv, als der Engländer, der es zu den politischen Paradoxien zählt, daß sein König eigenmächtig eine Auflage von einem Pfennig ausschreiben werde. Der schamlose Conci, der nackt umherläuft und sich höchstens mit Schlamm bedeckt, ist so positiv, als der Franzose, der sich nicht nur kleidet, sondern elegant kleidet. Der Deutsche, der seine Tochter als das Kleinod der Familie erzieht, ist nicht positiver als der Rasbute, der sie tödtet, um sich der Nahrungssorge für sie zu überheben. Mit einem Worte: der Hautausschlag ist so positiv als die Haut.

An einem Ort ist Das positiv, am andern Jenes; Eins ist so unvernünftig als das Andere; unterwirf dich dem, was deinen vier Pfählen positiv ist.

Hugo ist also vollendeter Skeptiker. Die Skepsis des 18. Jahrhunderts gegen die Vernunft des Bestehenden erscheint bei ihm als Skepsis gegen das Bestehen der Vernunft. Er adoptirt die Aufklärung, er sieht in dem Positiven nichts Vernünftiges mehr, aber nur, um in dem Vernünftigen nichts Positives mehr sehen zu dürfen. Er meint, man habe den Schein der Vernunft an dem Positiven ausgeblasen, um das Positive ohne den Schein der Vernunft anzuerkennen; er meint, man habe die falschen Blumen an den Ketten zerpflückt, um echte Ketten ohne Blumen zu tragen.

Hugo verhält sich zu den übrigen Aufklärern des 18. Jahrhunderts, wie sich etwa die Auflösung des französischen Staats am liederlichen Hofe des Regenten zur Auflösung des französischen Staats in der Nationalversammlung verhält. Auf beiden Seiten Auflösung! Dort erscheint

sie als liederliche Frivolität, welche die hohle Ideenlosigkeit der bestehenden Zustände begreift und verspottet, aber nur um, aller vernünftigen und sittlichen Bande quitt, ihr Spiel mit den faulen Trümmern zu treiben und vom Spiel derselben getrieben und aufgelöst zu werden. Es ist die Verfaulung der damaligen Welt, die sich selbst genießt. In der Nationalversammlung dagegen erscheint die Auflösung als Loslösung des neuen Geistes von alten Formen, die nicht mehr werth und nicht mehr fähig waren, ihn zu fassen. Es ist das Selbstgefühl des neuen Lebens, welches das Zertrümmerte zertrümmert, das Verworfene verwirft. Ist daher Kants Philosophie mit Recht als die deutsche Theorie der französischen Revolution zu betrachten, so Hugos Naturrecht als die deutsche Theorie des französischen ancien régime. Wir finden bei ihm die ganze Frivolität jener Roués wieder, die gemeine Skepsis, welche frech gegen Ideen, allerdevotest gegen Handgreiflichkeiten, erst ihre Klugheit empfindet, wenn sie den Geist des Positiven erlegt hat, um nun das rein Positive als Residuum zu besitzen und in diesen thierischen Zuständen behaglich zu sein. Selbst wenn Hugo die Schwere der Gründe abwägt, so wird er mit unfehlbar sicherem Instinkt das Vernünftige und Sittliche an den Institutionen bedenklich für die Vernunft finden. Nur das Thierische erscheint seiner Vernunft als das Unbedenkliche. Doch hören wir unsern Aufklärer vom Standpunkt des ancien régime! Man muß Hugos Ansichten vom Hugo hören. Zu allen seinen Kombinationen gehört ein: *αυτος εφη*.

Introduktion.

„Das einzige juristische Unterscheidungsmerkmal des Menschen ist seine thierische Natur."

Das Kapitel von der Freiheit.

„Selbst dies ist eine Einschränkung der Freiheit (sc. des vernünftigen Wesens), daß es nicht nach Belieben aufhören kann, ein vernünftiges Wesen zu sein, das heißt ein Wesen, das vernünftig handeln kann und soll."

„Die Unfreiheit ändert an der thierischen und vernünftigen Natur des Unfreien und anderer Menschen Nichts. Die Gewissenspflichten bleiben alle. Die Sklaverei ist nicht nur physisch möglich, sondern auch, sie ist nach der Vernunft möglich, und bei jeder Forschung, die uns

das Gegentheil lehrt, muß irgend ein Mißverständniß mit unterlaufen. Peremptorisch rechtlich ist sie freilich nicht, das heißt, sie folgt nicht aus der thierischen Natur, nicht aus der vernünftigen, und nicht aus der bürgerlichen. Daß sie aber so gut provisorisches Recht sein kann, als irgend etwas von den Gegnern Zugegebenes, ergiebt die Vergleichung mit dem Privatrechte und mit dem öffentlichen Rechte." Beweis: „In Ansehung der thierischen Natur ist Der offenbar mehr vor Mangel gesichert, welcher einem Reichen gehört, der etwas mit ihm verliert und seine Noth gewahr wird, als der Arme, welchen seine Mitbürger benutzen, so lange etwas an ihm zu benutzen ist 2c." „Das Recht, servi zu mißhandeln und zu verstümmeln, ist nicht wesentlich, und wenn es auch stattfindet, so ist es nicht viel schlimmer, als das, was sich die Armen gefallen lassen, und was den Körper betrifft, nicht so schlimm, als der Krieg, von welchem servi als solche überall frei sein müssen. Die Schönheit sogar findet sich eher bei einer zirkassischen Sklavin, als bei einem Bettlermädchen." (Hört den Alten!)

„Für die vernünftige Natur hat die servitus vor der Armuth den Vorzug, daß viel eher der Eigenthümer an den Unterricht eines servus, der Fähigkeiten zeigt, selbst aus wohlverstandener Wirthschaft, Etwas wenden wird, als dies bei einem Bettlerkinde der Fall ist. In einer Verfassung bleibt grade der servus mit sehr vielen Arten des Druckes verschont. Ist der Sklave unglücklicher als der Kriegsgefangene, den seine Bedeckung weiter gar Nichts angeht, als daß sie eine Zeitlang für ihn verantwortlich ist, unglücklicher als der Baugefangene, über welchen die Regierung einen Aufseher gesetzt hat?"

„Ob die Sklaverei an sich der Fortpflanzung vortheilhaft oder nachtheilig sei, darüber streitet man noch."

Das Kapitel von der Erziehung.

Wir erfahren sogleich: „daß die Erziehungskunst gegen die darauf (sc. Erziehung in der Familie) sich beziehenden juristischen Verhältnisse nicht weniger einzuwenden hat, als die Kunst zu lieben gegen die Ehe."

„Die Schwierigkeit, daß man nur in einem solchen Verhältniß erziehen darf, ist zwar hier lange nicht so bedenklich, wie bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes, auch um deswillen, weil es erlaubt ist, die Erziehung vertragsweise einem Dritten zu überlassen, also, wer einen so großen Trieb fühlte, sehr leicht dazu kommen könnte, ihn zu befriedigen, nur freilich nicht gerade an der bestimmten Person, die er

sich wünschte. Indeß ist auch schon dies der Vernunft zuwider, daß Jemand, dem gewiß nie ein Kind anvertraut werden würde, kraft eines solchen Verhältnisses erziehen und Andere von der Erziehung ausschließen darf. Endlich tritt dann auch hier ein Zwang ein, theils insofern dem Erziehenden im positiven Recht gar oft nicht erlaubt wird, dieses Verhältniß aufzugeben, theils insofern der zu Erziehende genöthigt ist, sich grade von Diesem erziehen zu lassen. Die Wirklichkeit dieses Verhältnisses beruht meistens auf dem bloßen Zufall der Geburt, welche auf den Vater durch die Ehe bezogen sein muß. Diese Entstehungsart ist offenbar nicht sehr vernünftig, auch um deswillen, weil hier gewöhnlich eine Vorliebe eintritt, welche allein schon einer guten Erziehung im Wege steht, und, daß sie dann doch nicht durchaus nothwendig ist, sieht man daraus, weil ja auch Kinder erzogen werden, deren Eltern bereits gestorben sind."

Das Kapitel vom Privatrecht.

§ 107 werden wir belehrt, daß die: „Nothwendigkeit des Privatrechts überhaupt eine vermeinte sei".

Das Kapitel vom Staatsrecht.

„Es ist eine heilige Gewissenspflicht, der Obrigkeit zu gehorchen, welche die Gewalt in Händen hat." „Was die Vertheilung der Regierungsgewalt betrifft, so ist zwar keine einzelne Verfassung peremptorisch rechtlich; aber provisorisch rechtlich ist jede, die Regierungsgewalt sei vertheilt, wie sie wolle."

Hat Hugo nicht bewiesen, daß der Mensch auch die letzte Fessel der Freiheit abwerfen kann, nämlich die, ein vernünftiges Wesen zu sein?

Diese wenigen Exzerpte aus dem philosophischen Manifest der historischen Schule reichen hin, glauben wir, um ein historisches Urtheil über diese Schule an die Stelle unhistorischer Einbildungen, unbestimmter Gemüthsträume und absichtlicher Fiktionen zu setzen; sie reichen hin, um zu entscheiden, ob Hugos Nachfolger den Beruf haben, die Gesetzgeber unserer Zeit zu sein.

Allerdings ist dieser rohe Stammbaum der historischen Schule im Laufe der Zeit und der Kultur von dem Rauchwerke der Mystik in Nebel gehüllt, von der Romantik phantastisch ausgeschnitzelt, von der Spekulation inokulirt worden, und die vielen gelehrten Früchte hat man vom Baume geschüttelt, getrocknet und prahlerisch in der großen Vor-

rathskammer deutscher Gelehrsamkeit aufgespeichert; allein es gehört wahrlich nur wenig Kritik dazu, um hinter all den wohlriechenden modernen Phrasen die schmutzigen alten Einfälle unseres Aufklärers des ancien régime, und hinter all der überschwänglichen Salbung seine liederliche Trivialität wieder zu erkennen.

Wenn Hugo sagt: „Das Thierische ist das juristische Unterscheidungsmerkmal des Menschen", also: das Recht ist thierisches Recht, so sagen die gebildeten Modernen für das rohe, offenherzige „thierisch" etwa „organisches" Recht, denn wem fällt beim Organismus auch gleich der thierische Organismus ein? Wenn Hugo sagt, daß in der Ehe und den andern sittlich-rechtlichen Institutionen keine Vernunft ist, so sagen die modernen Herren, diese Institutionen seien zwar keine Bildungen der menschlichen Vernunft, aber Abbilder einer höhern „positiven" Vernunft und so durch alle übrigen Artikel. Nur ein Resultat sprechen Alle gleich roh aus: das Recht der willkürlichen Gewalt.

Hallers, Stahls, Leos und der Gleichgesinnten juristische und historische Theorien sind nur als codices rescripti des Hugonischen Naturrechts zu betrachten, die nach einigen Operationen der kritischen Scheidekunst den alten Urtext wieder leserlich hervortreten lassen, wie wir bei gelegener Zeit weiter darthun wollen.

Um so vergeblicher bleiben alle Verschönerungskünste, als wir das alte Manifest noch besitzen, das, wenn auch nicht verständig, doch immerhin sehr verständlich ist.

[Ueber Kommunismus.]

Die Nr. 284 der Augsburger Zeitung ist so ungeschickt, in der Rheinischen Zeitung eine preußische Kommunistin zu entdecken, zwar keine wirkliche Kommunistin, aber doch immer eine Person, die mit dem Kommunismus phantastisch kokettirt und platonisch liebäugelt.

Ob diese unartige Phantasterei der Augsburgerin uneigennützig, ob diese müßige Gaukelei ihrer aufgeregten Einbildungskraft mit Spekulationen und diplomatischen Geschäften zusammenhängt, mag der Leser entscheiden, — nachdem wir das angebliche corpus delicti vorgeführt haben.

Die Rheinische Zeitung, erzählt man, habe einen kommunistischen Aufsatz über die Berliner Familienhäuser in ihr Feuilleton aufgenommen und mit folgender Bemerkung begleitet: Diese Mittheilungen „dürften für die Geschichte dieser wichtigen Zeitfrage nicht ohne Interesse sein"; folgt daher nach der Augsburger Logik, daß die Rheinische Zeitung „dergleichen ungewaschenes Zeug empfehlend aufgetischt". Also wenn ich z. B. sage: „Folgende Mittheilungen des Mephistopheles über den innern Haushalt der Augsburger Zeitung dürften nicht ohne Interesse für die Geschichte dieser wichtig thuenden Dame sein", so empfehle ich die schmutzigen „Zeuge", aus denen die Augsburgerin ihre bunte Garderobe zusammenschneidet? Oder sollten wir den Kommunismus schon deshalb für keine wichtige Zeitfrage halten, weil er keine kourfähige Zeitfrage ist, weil er schmutzige Wäsche trägt und nicht nach Rosenwasser duftet?

Allein mit Recht grollt die Augsburgerin unserm Mißverstand. Die Wichtigkeit des Kommunismus besteht nicht darin, daß er eine Zeitfrage von höchstem Ernst für Frankreich und England bildet. Der Kommunismus besitzt die europäische Wichtigkeit, von der Augsburger Zeitung zu einer Phrase benutzt worden zu sein. Einer ihrer Pariser Korrespondenten, ein Konvertit, der die Geschichte behandelt, wie ein Konditor die Botanik, hat jüngst einmal den Einfall gehabt: die Monarchie müsse die sozialistisch-kommunistischen Ideen in ihrer Weise sich anzu-

eignen suchen. Versteht ihr nun den Unmuth der Augsburgerin, die uns nie verzeihen wird, daß wir den Kommunismus in seiner ungewaschenen Nacktheit dem Publikum bloßgestellt; versteht ihr die verbissene Ironie, die uns zuruft: so empfehlt ihr den Kommunismus, der schon einmal die glückliche Eleganz besaß, eine Phrase der Augsburger Zeitung zu bilden!

Der zweite Vorwurf, der die Rheinische Zeitung trifft, ist der Schluß eines Referats aus Straßburg über die bei dem dortigen Kongreß gehaltenen kommunistischen Reden, denn die beiden Stiefschwestern hatten sich in die Beute so getheilt, daß der Rheinländerin die Verhandlungen und der Baierin die Mahlzeiten der Straßburger Gelehrten zufielen. Die inkriminirte Stelle lautet wörtlich also: „Es ist heute mit dem Mittelstande so wie mit dem Adel im Jahre 1789; damals nahm der Mittelstand die Privilegien des Adels in Anspruch und erhielt sie, heute verlangt der Stand, der Nichts besitzt, Theil zu nehmen am Reichthume der Mittelklassen, die jetzt am Ruder sind. Der Mittelstand hat sich nun heute gegen eine Ueberrumpelung besser vorgesehen, als der Adel im Jahre 89, und es steht zu erwarten, daß das Problem auf friedlichem Wege wird gelöst werden."

Daß Sieyes Prophezeiung eingetroffen und daß der tiers état Alles geworden ist und Alles sein will; Bülow-Cummerow, das ehemalige Berl. Politische Wochenblatt, Dr. Kosegarten, sämmtliche feudalistische Schriftsteller bekennen es mit wehmüthigster Entrüstung. Daß der Stand, der heute Nichts besitzt, am Reichthum der Mittelklassen Theil zu nehmen verlangt, das ist ein Faktum, welches ohne das Straßburger Reden und trotz dem Augsburger Schweigen in Manchester, Paris und Lyon auf den Straßen Jedem sichtbar umherläuft. Glaubt etwa die Augsburgerin, ihr Unwillen und ihr Schweigen widerlegten die Thatsachen der Zeit? Die Augsburgerin ist impertinent im Fliehen. Sie reißt aus vor verfänglichen Zeiterscheinungen und glaubt, der Staub, den sie beim Ausreißen hinter sich aufwirbelt, so wie die ängstlichen Schmähworte, welche sie auf der Flucht zwischen den Zähnen hinmurmelt, blendeten und verwirrten die unbequeme Zeiterscheinung wie den bequemen Leser.

Oder grollt die Augsburgerin der Erwartung unseres Korrespondenten, die unleugbare Kollision werde sich „auf friedlichem Wege" lösen? Oder wirft sie uns vor, daß wir nicht sofort ein probates Rezept ver-

schrieben und einen sonnenklaren Bericht über die unmaßgebliche Lösung des Problems dem überraschten Leser in die Tasche spielten? Wir besitzen nicht die Kunst, mit einer Phrase Probleme zu bändigen, an deren Bezwingung zwei Völker arbeiten.

Aber liebste, beste Augsburgerin, Sie geben uns bei Gelegenheit des Kommunismus zu verstehen, daß Deutschland jetzt arm ist an unabhängigen Existenzen, daß $^9/_{10}$ der gebildeteren Jugend den Staat anbetteln um Brot für ihre Zukunft, daß unsere Ströme vernachlässigt, daß die Schiffahrt darniederliegt, daß unsern ehemals blühenden Handelsstädten der alte Flor fehlt, daß die freien Institutionen erst auf langsamem Wege in Preußen erstrebt werden, daß der Ueberfluß unserer Bevölkerung hilflos umherirrt, um in fremden Nationalitäten als Deutsche unterzugehen, und für alle diese Probleme kein einziges Rezept, kein Versuch „klarer über die Mittel zur Ausführung" der großen That zu werden, die uns von all' diesen Sünden erlösen soll! Oder erwarten Sie keine friedliche Lösung? Fast scheint ein anderer Artikel derselben Nummer, von Karlsruhe datirt, dahin zu deuten, woselbst in Bezug auf den Zollverein die verfängliche Frage an Preußen gerichtet wird: „Glaubt man, eine solche Krisis würde vorübergehen wie eine Rauferei um das Tabakrauchen im Thiergarten?" Der Grund, den Sie für Ihren Unglauben debutiren, ist ein kommunistischer. „Nun lasse man eine Krisis über die Industrie losbrechen, lasse Millionen an Kapital verloren gehen, Tausende von Arbeitern brotlos werden." Wie ungelegen kam unsere „friedliche Erwartung", da Sie einmal beschlossen hatten, eine blutige Krisis losbrechen zu lassen, weshalb wohl in Ihrem Artikel Großbritannien auf den demagogischen Arzt Dr. M.'Donall, der nach Amerika ausgewandert, weil „mit diesem königschen Geschlecht doch Nichts anzufangen sei", nach Ihrer eigenen Logik empfehlend nach[hin]gewiesen wird.

Eh' wir uns von Ihnen trennen, möchten wir Sie noch vorübergehend auf Ihre eigene Weisheit aufmerksam machen, da es bei Ihrer Methode der Phrasen nicht wohl zu umgehen ist, harmloser Weise hie und da einen Gedanken, zwar nicht zu haben, aber eben deshalb auszusprechen. Sie finden, daß die Polemik des Herrn Hennequin aus Paris gegen die Parzellirung des Grundbesitzes denselben mit den Autonomen in eine überraschende Harmonie bringt! Die Ueberraschung, sagt Aristoteles, ist der Anfang des Philosophirens. Sie haben beim

Anfang geendet. Würde Ihnen sonst die überraschende Thatsache entgangen sein, daß kommunistische Grundsätze in Deutschland nicht von den Liberalen, sondern von Ihren reaktionären Freunden verbreitet werden?

Wer spricht von Handwerkerkorporationen? Die Reaktionäre. Der Handwerkerstand soll einen Staat im Staat bilden. Finden Sie es auffallend, daß solche Gedanken, modern ausgedrückt, also lauten: „Der Staat soll sich in den Handwerkerstand verwandeln?“ Wenn dem Handwerker sein Stand der Staat sein soll, wenn aber der moderne Handwerker, wie jeder moderne Mensch, den Staat nur als die all seinen Mitbürgern gemeinsame Sphäre versteht und verstehen kann, wie wollen Sie anders beide Gedanken synthetisiren als in einen Handwerkerstaat?

Wer polemisirt gegen die Parzellirung des Grundbesitzes? Die Reaktionäre. Man ist in einer ganz kurz erschienenen feudalistischen Schrift (Kosegarten über Parzellirung) so weit gegangen, das Privateigenthum ein Vorrecht zu nennen. Das ist Fouriers Grundsatz. Sobald man über die Grundsätze einig ist, läßt sich nicht über die Konsequenzen und die Anwendung streiten?

Die Rheinische Zeitung, die den kommunistischen Ideen in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal theoretische Wirklichkeit zugestehen, also noch weniger ihre praktische Verwirklichung wünschen oder auch nur für möglich halten kann, wird diese Ideen einer gründlichen Kritik unterwerfen. Daß aber Schriften, wie die von Leroux, Considerant und vor Allem das scharfsinnige Werk Proudhons nicht durch oberflächliche Einfälle des Augenblicks, sondern nur nach lang anhaltenden und tief eingehenden Studien kritisirt werden können, würde die Augsburgerin einsehen, wenn sie mehr verlangte und mehr vermöchte, als Glaceephrasen. Um so ernster haben wir solche theoretische Arbeiten zu nehmen, als wir nicht mit der Augsburgerin übereinstimmen, welche die „Wirklichkeit“ der kommunistischen Gedanken nicht bei Plato, sondern bei ihrem obskuren Bekannten findet, der, nicht ohne Verdienst in einigen Richtungen wissenschaftlicher Forschung, sein ganzes ihm damals zur Verfügung stehendes Vermögen hingab und seinen Verbündeten Teller und Stiefel nach dem Willen des Vaters Enfantin putzte. Wir haben die feste Ueberzeugung, daß nicht der praktische Versuch, sondern die theoretische Ausführung der kommunistischen Ideen die eigentliche Gefahr bildet, denn auf praktische Versuche und seine [seien es] Versuche in Masse, kann man durch Kanonen antworten, sobald sie gefährlich werden, aber Ideen, die unsere

Intelligenz besiegt, die unsere Gesinnung erobert, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, das sind Ketten, denen man sich nicht entreißt, ohne sein Herz zu zerreißen, das sind Dämonen, welche der Mensch nur besiegen kann, indem er sich ihnen unterwirft. Doch die Augsburger Zeitung hat die Gewissensangst, welche eine Rebellion der subjektiven Wünsche des Menschen gegen die objektiven Einsichten seines eigenen Verstandes hervorruft, wohl nie kennen gelernt, da sie weder eigenen Verstand, noch eigene Einsichten, noch auch ein eigenes Gewissen besitzt.

Die Verhandlungen des sechsten rheinischen Landtags.

Von einem Rheinländer.

Dritter Artikel.

Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz.

Wir haben bisher zwei große Haupt- und Staatsaktionen des Landtags geschildert, seine Wirren in Bezug auf die Preßfreiheit und seine Unfreiheit in Bezug auf die Wirren. Wir spielen jetzt auf ebener Erde. Bevor wir zu der eigentlich irdischen Frage in ihrer Lebensgröße, zu der Frage über Parzellirung des Grundbesitzes übergehen, geben wir unserem Leser einige Genrebilder, in denen der Geist, und wir möchten mehr noch sagen, das physische Naturell des Landtags sich mannigfach abspiegeln wird.

Zwar verdiente das Holzdiebstahlsgesetz, wie das Gesetz über Jagd-, Forst- und Feldfrevel nicht nur in Bezug auf den Landtag, sondern eben so sehr in Bezug auf sich selbst besprochen zu werden. Allein der Gesetzentwurf liegt uns nicht vor. Unser Material beschränkt sich auf einige halb angedeutete Zusätze des Landtags und seines Ausschusses zu Gesetzen, die nur als Paragraphennummern figuriren. Die landständischen Verhandlungen selbst sind so durchaus kümmerlich, so zusammenhanglos und nego[apo]kryphisch mitgetheilt, daß die Mittheilung einer Mystifikation ähnlich sieht. Dürfen wir aus dem vorhandenen Torso urtheilen, so hat der Landtag mit dieser passiven Stille unserer Provinz einen ehrerbietigen Akt zustellen wollen.

Eine für die vorliegenden Debatten charakteristische Thatsache springt sofort in die Augen. Der Landtag tritt als ergänzender Gesetzgeber an die Seite des Staatsgesetzgebers. Es wird vom höchsten Interesse sein, an einem Beispiele die legislativen Qualitäten des Landtags zu entwickeln. Der Leser wird von diesem Gesichtspunkte aus verzeihen, wenn wir Geduld und Ausdauer in Anspruch nehmen, zwei Tugenden,

die bei Bearbeitung unseres sterilen Gegenstandes unausgesetzt zu üben waren. Wir stellen in den Debatten des Landtags über das Diebstahlsgesetz unmittelbar die Debatten des Landtags über seinen Beruf zur Gesetzgebung dar.

Gleich im Beginn der Debatte opponirt ein Stadtdeputirter gegen die Ueberschrift des Gesetzes, wodurch die Kategorie Diebstahl auf einfache Holzfrevel ausgedehnt wird.

Ein Deputirter der Ritterschaft erwidert: „daß eben, weil man es nicht für einen Diebstahl halte, Holz zu entwenden, dies so häufig geschehe."

Nach dieser Analogie müßte derselbe Gesetzgeber schließen: weil man eine Ohrfeige für keinen Todschlag hält, darum sind die Ohrfeigen so häufig. Man dekretire also, daß eine Ohrfeige ein Todschlag ist.

Ein anderer Deputirter der Ritterschaft findet es „noch bedenklicher, das Wort Diebstahl nicht auszusprechen, weil die Leute, denen die Diskussion über dieses Wort bekannt würde, leicht zu dem Glauben veranlaßt werden könnten, als werde die Entwendung von Holz auch von dem Landtage nicht dafür gehalten".

Der Landtag soll entscheiden, ob er einen Holzfrevel für einen Diebstahl hält; aber wenn der Landtag einen Holzfrevel nicht für einen Diebstahl erklärte, könnten die Leute glauben, der Landtag hielte wirklich einen Holzfrevel nicht für einen Diebstahl. Es ist also am besten, diese verfängliche Kontroversfrage auf sich beruhen zu lassen. Es handelt sich von einem Euphemismus und man muß Euphemismen vermeiden. Der Waldeigenthümer läßt den Gesetzgeber nicht zu Wort kommen, denn die Wände haben Ohren.

Derselbe Deputirte geht noch weiter. Er betrachtet diese ganze Untersuchung über den Ausdruck Diebstahl als „eine bedenkliche Beschäftigung der Plenarversammlung mit Redaktionsverbesserungen".

Nach diesen einleuchtenden Demonstrationen votirte der Landtag die Ueberschrift.

Von dem eben empfohlenen Standpunkte aus, der die Verwandlung eines Staatsbürgers in einen Dieb für pure Redaktionsnachlässigkeit versieht und alle Opposition dagegen als grammatischen Purismus zurückweist, versteht es sich von selbst, daß auch das Entwenden von Raffholz oder Auflesen von trockenem Holz unter die Rubrik Diebstahl subsumirt und ebenso bestraft wird, wie die Entwendung von stehendem grünen Holz.

Der obenerwähnte Deputirte der Städte bemerkt zwar: „Da sich die Strafe bis zu langem Gefängniß steigern könne, so führe eine solche Strenge Leute, die sonst noch auf gutem Wege wären, gerade auf den Weg des Verbrechens. Das geschehe auch dadurch, daß sie im Gefängniß mit Gewohnheitsdieben zusammenkämen; er halte daher dafür, daß man das Sammeln oder Entwenden von trockenem Raffholz blos mit einer einfachen Polizeistrafe belegen solle; aber ein anderer Stadtdeputirter widerlegt ihn durch die tiefsinnige Anführung, daß in den Waldungen seiner Gegend häufig junge Bäume zuerst blos angehauen und wenn sie dadurch verdorben, später als Raffholz behandelt würden."

Man kann unmöglich auf elegantere und zugleich einfachere Weise das Recht der Menschen vor dem Recht der jungen Bäume niederfallen lassen. Auf der einen Seite nach Annahme des Paragraphen steht die Nothwendigkeit, daß eine Masse Menschen ohne verbrecherische Gesinnung von dem grünen Baum der Sittlichkeit abgehauen und als Raffholz der Hölle des Verbrechens, der Infamie und des Elends zugeschleudert werden. Auf der andern Seite nach Verwerfung des Paragraphen steht die Möglichkeit der Mißhandlung einiger jungen Bäume und es bedarf kaum der Anführung: die hölzernen Götzen siegen und die Menschenopfer fallen!

Die hochnothpeinliche Halsgerichtsordnung subsumirt unter dem Holzdiebstahl nur das Entwenden gehauenen Holzes und das diebische Holzhauen. Ja, unser Landtag wird es nicht glauben: „Wo aber jemandt bei Tag essendt Früchte nem', und damit durch wegtragen derselben nit großen geuerlichen schaden thett, der ist nach gelegenhayt der personen und der sach burgerlich (also nicht kriminell) zu straffen." Die hochnothpeinliche Halsgerichtsordnung des 16. Jahrhunderts fordert uns auf, sie vor dem Tadel übertriebener Humanität gegen einen rheinischen Landtag des 19. Jahrhunderts in Schutz zu nehmen und wir folgen dieser Aufforderung.

Sammeln von Raffholz und der kombinirteste Holzdiebstahl! Eine Bestimmung ist beiden gemein. Das Aneignen fremden Holzes. Also ist beides Diebstahl. Darauf resumirt sich die übersichtige Logik, die so eben Gesetze gab.

Wir machen daher zunächst auf den Unterschied aufmerksam, und wenn man zugeben muß, daß der Thatbestand dem Wesen nach verschieden, so wird man kaum behaupten dürfen, daß er dem Gesetz nach derselbe sei.

Um grünes Holz sich anzueignen, muß man es gewaltsam von seinem organischen Zusammenhang trennen. Wie dies ein offenes Attentat auf den Baum, so ist es durch denselben ein offenes Attentat auf den Eigenthümer des Baumes.

Wird ferner gefälltes Holz einem Dritten entwendet, so ist das gefällte Holz ein Produkt des Eigenthümers. Gefälltes Holz ist schon formirtes Holz. An die Stelle des natürlichen Zusammenhanges mit dem Eigenthum ist der künstliche Zusammenhang getreten. Wer also gefälltes Holz entwendet, entwendet Eigenthum.

Beim Raffholz dagegen wird Nichts vom Eigenthum getrennt. Das vom Eigenthum Getrennte wird vom Eigenthum getrennt. Der Holzdieb erläßt ein eigenmächtiges Urtheil gegen das Eigenthum. Der Raffholzsammler vollzieht nur ein Urtheil, das die Natur des Eigenthums selbst gefällt hat, denn ihr besitzt doch nur den Baum, aber der Baum besitzt jene Reiser nicht mehr.

Sammeln von Raffholz und Holzdiebstahl sind also wesentlich verschiedene Sachen. Der Gegenstand ist verschieden, die Handlung in Bezug auf den Gegenstand ist nicht minder verschieden, die Gesinnung muß also auch verschieden sein, denn welches objektive Maß sollten wir an die Gesinnung legen, wenn nicht den Inhalt der Handlung und die Form der Handlung? Und diesem wesentlichen Unterschiede zum Trotz nennt ihr beides Diebstahl und bestraft beides als Diebstahl. Ja ihr bestraft das Raffholzsammeln strenger als den Holzdiebstahl, denn ihr bestraft es schon, indem ihr es für einen Diebstahl erklärt, eine Strafe, die ihr offenbar über den Holzdiebstahl selbst nicht verhängt. Ihr hättet ihn denn Holzmord nennen und als Mord bestrafen müssen. Das Gesetz ist nicht von der allgemeinen Verpflichtung entbunden, die Wahrheit zu sagen. Es hat sie doppelt, denn es ist der allgemeine und authentische Sprecher über die rechtliche Natur der Dinge. Die rechtliche Natur der Dinge kann sich daher nicht nach dem Gesetz, sondern das Gesetz muß sich nach der rechtlichen Natur der Dinge richten. Wenn das Gesetz aber eine Handlung, die kaum ein Holzfrevel ist, einen Holzdiebstahl nennt, so lügt das Gesetz und der Arme wird einer gesetzlichen Lüge geopfert. Il y a deux genres de corruption, sagt Montesquieu, l'un lorsque le peuple n'observe point les loix; l'autre lorsqu'il est corrompu par les loix: mal incurable parce qu'il est dans le remède même.

So wenig es euch gelingen wird, den Glauben zu erzwingen: hier ist ein Verbrechen, wo kein Verbrechen ist, so sehr wird es euch gelingen, das Verbrechen selbst in eine rechtliche That zu verwandeln. Ihr habt die Grenzen verwischt, aber ihr irrt, wenn ihr glaubt, sie seien nur in euerm Interesse verwischt. Das Volk sieht die Strafe, aber es sieht nicht das Verbrechen, und weil es die Strafe sieht, wo kein Verbrechen ist, wird es schon darum kein Verbrechen sehen, wo die Strafe ist. Indem ihr die Kategorie des Diebstahls da anwendet, wo sie nicht angewendet werden darf, habt ihr sie auch da beschönigt, wo sie angewendet werden muß.

Und hebt sich diese brutale Ansicht, die nur eine gemeinschaftliche Bestimmung in verschiedenen Handlungen festhält und von der Verschiedenheit abstrahirt, nicht selber auf? wenn jede Verletzung des Eigenthums ohne Unterschied, ohne nähere Bestimmung Diebstahl ist, wäre nicht alles Privateigenthum Diebstahl? schließe ich nicht durch mein Privateigenthum jeden Dritten von diesem Eigenthum aus? verletze ich also nicht sein Eigenthumsrecht? Wenn ihr den Unterschied wesentlich verschiedener Arten desselben Verbrechens verneint, so verneint ihr das Verbrechen als einen Unterschied vom Recht, so hebt ihr das Recht selbst auf, denn jedes Verbrechen hat eine Seite mit dem Recht selbst gemein. Es ist daher ein eben so historisches als vernünftiges Faktum, daß die unterschiedslose Härte allen Erfolg der Strafe aufhebt, denn sie hat die Strafe als ein Erfolg des Rechts aufgehoben.

Doch worüber streiten wir? Der Landtag verwirft zwar den Unterschied zwischen Raffholzsammeln, Holzfrevel und Holzdiebstahl. Er verwirft den Unterschied der Handlung als bestimmend für die Handlung, sobald es sich um das Interesse des Forstfrevlers, aber er erkennt ihn an, sobald es sich um das Interesse des Waldeigenthümers handelt.

So schlägt der Ausschuß zusätzlich vor, „als erschwerende Umstände zu bezeichnen, wenn grünes Holz mittelst Schneideinstrumenten abgehauen oder abgeschnitten, und wenn statt der Axt die Säge gebraucht wird". Der Landtag approbirt diese Unterscheidung. Derselbe Scharfsinn, der so gewissenhaft ist, in seinem Interesse eine Axt von einer Säge, ist so gewissenlos, Raffholz von grünem Holz nicht im fremden Interesse zu unterscheiden. Der Unterschied ist bedeutsam als erschwerender, aber er ist ohne alle Bedeutung als mildernder Umstand, obgleich ein erschwerender Umstand nicht möglich ist, sobald die mildernden Umstände unmöglich sind.

Dieselbe Logik wiederholt sich noch mehrmals im Verlauf der Debatte. Bei § 65 wünscht ein Abgeordneter der Städte, „daß auch der Werth des entwendeten Holzes als Maßstab zur Bestimmung der Strafe angewandt werden möge", „was vom Referenten als unpraktisch bestritten wird". Derselbe Deputirte der Städte bemerkt zu § 66: „Ueberhaupt werde im ganzen Gesetz eine Werthangabe, wodurch die Strafe erhöht oder ermäßigt werde, vermißt."

Die Wichtigkeit des Werths zur Bestimmung der Strafe bei Eigenthumsverletzungen ergiebt sich von selbst.

Wenn der Begriff des Verbrechens die Strafe, so verlangt die Wirklichkeit des Verbrechens ein Maß der Strafe. Das wirkliche Verbrechen ist begrenzt. Die Strafe wird schon begrenzt sein müssen, um wirklich, sie wird nach einem Rechtsprinzip begrenzt sein müssen, um gerecht zu sein. Die Aufgabe besteht darin, die Strafe zur wirklichen Konsequenz des Verbrechens zu machen. Sie muß dem Verbrecher also die nothwendige Wirkung seiner eigenen That, daher als seine eigene That erscheinen. Die Grenze seiner Strafe muß also die Grenze seiner That sein. Der bestimmte Inhalt, der verletzt ist, ist die Grenze des bestimmten Verbrechens. Das Maß dieses Inhalts ist also das Maß des Verbrechens. Dieses Maß des Eigenthums ist sein Werth. Wenn die Persönlichkeit in jeder Grenze immer ganz, so ist das Eigenthum immer nur in einer Grenze vorhanden, die nicht nur bestimmbar, sondern bestimmt, nicht nur meßbar, sondern gemessen ist. Der Werth ist das bürgerliche Dasein des Eigenthums, das logische Wort, in welchem es erst soziale Verständlichkeit und Mittheilbarkeit erreicht. Es versteht sich, daß diese objektive durch die Natur des Gegenstandes selbst gegebene Bestimmung eben so eine objektive und wesentliche Bestimmung der Strafe bilden muß. Kann die Gesetzgebung hier, wo es sich um Zahlen handelt, nur äußerlich verfahren, um sich nicht in eine Endlosigkeit des Bestimmens zu verlaufen, so muß sie wenigstens reguliren. Es kommt nicht darauf an, daß die Unterschiede erschöpft, aber es kommt darauf an, daß sie gemacht werden. Dem Landtag aber kam es überhaupt nicht darauf an, seine vornehme Aufmerksamkeit solchen Kleinigkeiten zu widmen.

Glaubt ihr nun aber etwa schließen zu dürfen, der Landtag habe den Werth bei Bestimmung der Strafe vollständig ausgeschlossen? Unbesonnener, unpraktischer Beschluß [Schluß]! Der Waldeigenthümer —

wir werden dies später weitläufiger vernehmen — läßt sich nicht nur den einfachen allgemeinen Werth vom Dieb ersetzen; er stattet den Werth sogar mit individuellem Charakter aus und gründet auf diese poetische Individualität die Forderung besondern Schadenersatzes. Wir verstehen jetzt, was der Referent unter praktisch versteht. Der praktische Waldeigenthümer räsonnirt also: diese Gesetzesbestimmung ist gut, so weit sie mir nützt, denn mein Nutzen ist das Gute. Diese Gesetzesbestimmung ist überflüssig, sie ist schädlich, sie ist unpraktisch, so weit sie aus purer theoretischer Rechtsgrille auch auf den Angeklagten angewandt werden soll. Da der Angeklagte mir schädlich ist, so versteht es sich von selbst, daß mir Alles schädlich ist, was ihn nicht zu größerm Schaden kommen läßt. Das ist praktische Weisheit.

Wir unpraktischen Menschen aber nehmen für die arme politisch und sozial besitzlose Menge in Anspruch, was das gelehrte und gelehrige Bediententhum der sogenannten Historiker als den wahren Stein der Weisen erfunden hat, um jede unlautere Anmaßung in lauteres Rechtsgold zu verwandeln. Wir vindiziren der Armuth das Gewohnheitsrecht und zwar ein Gewohnheitsrecht, welches nicht lokal, ein Gewohnheitsrecht, welches das Gewohnheitsrecht der Armuth in allen Ländern ist. Wir gehen noch weiter und behaupten, daß das Gewohnheitsrecht seiner Natur nach nur das Recht dieser untersten besitzlosen und elementarischen Masse sein kann.

Unter den sogenannten Gewohnheiten der Privilegirten versteht man Gewohnheiten wider das Recht. Das Datum ihrer Geburt fällt in die Periode, worin die Geschichte der Menschheit einen Theil der Naturgeschichte bildet und, die ägyptische Sage bewahrheitend, sämmtliche Götter sich in Thiergestalten verbergen. Die Menschheit erscheint in bestimmte Thierrassen zerfallen, deren Zusammenhang nicht die Gleichheit, sondern die Ungleichheit ist, eine Ungleichheit, welche die Gesetze fixiren. Der Weltzustand der Unfreiheit verlangt Rechte der Unfreiheit, denn, während das menschliche Recht das Dasein der Freiheit, ist dies thierische Recht das Dasein der Unfreiheit. Der Feudalismus im weitesten Sinne ist das geistige Thierreich, die Welt der geschiedenen Menschheit im Gegensatz zur Welt der sich unterscheidenden Menschheit, deren Ungleichheit nichts Anderes ist, als die Farbenbrechung der Gleichheit. In den Ländern des naiven Feudalismus, in den Ländern des Kastenwesens, wo im wahren Sinne des Worts die Menschheit verschubkastet und die edlen, frei in einander überfließenden Glieder des

großen Heiligen, des heiligen Humanus zersägt, zerkeilt, gewaltsam auseinandergerissen sind, finden wir daher auch die Anbetung des Thiers, die Thierreligion in ursprünglicher Gestalt, denn dem Menschen gilt immer für sein höchstes Wesen, was sein wahres Wesen ist. Die einzige Gleichheit, die im wirklichen Leben der Thiere hervortritt, ist die Gleichheit eines Thieres mit den anderen Thieren seiner bestimmten Art, die Gleichheit der bestimmten Art mit sich selbst, aber nicht die Gleichheit der Gattung. Die Thiergattung selbst erscheint nur in dem feindseligen Verhalten der verschiedenen Thierarten, die ihre besonderen unterschiedenen Eigenschaften gegen einander geltend machen. Im Magen des Raubthieres hat die Natur die Wahlstätte der Einigung, die Feueresse der innigsten Verschmelzung, das Organ des Zusammenhangs der verschiedenen Thierarten bereitet. Ebenso zehrt im Feudalismus die eine Rasse an der andern bis zu der Rasse herab, welche, ein Polyp, an die Erdscholle gewachsen, nur die vielen Arme besitzt, um den oberen Rassen die Früchte der Erde zu pflücken, während sie selbst Staub zehrt, denn, wenn im natürlichen Thierreich die Drohnen von den Arbeitsbienen, so werden im geistigen die Arbeitsbienen von den Drohnen getödtet und eben durch die Arbeit. Wenn die Privilegirten vom gesetzlichen Recht an ihre Gewohnheitsrechte appelliren, so verlangen sie statt des menschlichen Inhaltes die thierische Gestalt des Rechts, welche jetzt zur bloßen Thiermaske entwirklicht ist.

* * *

Die vornehmen Gewohnheitsrechte sträuben sich durch ihren Inhalt wider die Form des allgemeinen Gesetzes. Sie können nicht in Gesetze geformt werden, weil sie Formationen der Gesetzlosigkeit sind. Indem diese Gewohnheitsrechte durch ihren Inhalt der Form des Gesetzes, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit widerstreben, beweisen sie eben dadurch, daß sie Gewohnheitsunrechte und nicht im Gegensatz gegen das Gesetz geltend zu machen, sondern als Gegensatz gegen dasselbe zu abrogiren und selbst nach Gelegenheit zu bestrafen sind, denn Keiner hört auf, unrechtlich zu handeln, weil diese Handlungsweise seine Gewohnheit ist, wie man den räuberischen Sohn eines Räubers nicht mit seinen Familien-Idiosynkrasien entschuldigt. Handelt ein Mensch mit Absicht gegen das Recht, so strafe man seine Absicht, wenn aus Gewohnheit, so strafe man seine Gewohnheit als eine schlechte Gewohnheit. Das

vernünftige Gewohnheitsrecht ist in der Zeit allgemeiner Gesetze nichts Anderes, als die Gewohnheit des gesetzlichen Rechts, denn das Recht hat nicht aufgehört, Gewohnheit zu sein, weil es sich als Gesetz konstituirt hat, aber es hat aufgehört, nur Gewohnheit zu sein. Dem Rechtlichen wird es zu einer eigenen Gewohnheit, gegen den Unrechtlichen wird es durchgesetzt, obgleich es nicht seine Gewohnheit ist. Das Recht hängt nicht mehr von dem Zufall ab, ob die Gewohnheit vernünftig, sondern die Gewohnheit wird vernünftig, weil das Recht gesetzlich, weil die Gewohnheit zur Staatsgewohnheit geworden ist.

Das Gewohnheitsrecht als eine aparte Domäne neben dem gesetzlichen Recht ist daher nur da vernünftig, wo das Recht neben und außer dem Gesetz existirt, wo die Gewohnheit die Antizipation eines gesetzlichen Rechts ist. Von Gewohnheitsrechten der privilegirten Stände kann daher gar nicht gesprochen werden. Sie haben im Gesetz nicht nur die Anerkennung ihres vernünftigen Rechts, sondern oft sogar die Anerkennung ihrer unvernünftigen Anmaßungen gefunden. Sie haben kein Recht, gegen das Gesetz zu antizipiren, denn das Gesetz hat alle möglichen Konsequenzen ihres Rechts antizipirt. Sie werden daher auch nur verlangt als Domänen für die menus plaisirs, damit derselbe Inhalt, der im Gesetz nach seinen vernünftigen Grenzen behandelt ist, in der Gewohnheit einen Spielraum für die Grillen und Anmaßungen wider seine vernünftigen Grenzen finde.

Wenn aber diese vornehmen Gewohnheitsrechte Gewohnheiten wider den Begriff des vernünftigen Rechts, so sind die Gewohnheitsrechte der Armuth Rechte wider die Gewohnheit des positiven Rechts. Ihr Inhalt sträubt sich nicht gegen die gesetzliche Form, er sträubt sich vielmehr gegen seine eigene Formlosigkeit. Die Form des Gesetzes steht ihm nicht gegenüber, sondern er hat sie noch nicht erreicht. Es bedarf nur weniger Reflexionen, um einzusehen, wie einseitig die aufgeklärten Gesetzgebungen die Gewohnheitsrechte der Armuth, als deren ergiebigste Quelle man die verschiedenen germanischen Rechte betrachten kann, behandelt haben und behandeln mußten.

Die liberalsten Gesetzgebungen haben sich in privatrechtlicher Hinsicht darauf beschränkt, die Rechte, welche sie vorfanden, zu formuliren und ins Allgemeine zu erheben. Wo sie keine Rechte vorfanden, gaben sie keine. Die partikularen Gewohnheiten schafften sie ab, aber sie vergaßen dabei, daß, wenn das Unrecht der Stände in der Form will-

kürlicher Anmaßung, das Recht der Standeslosen in der Form zufälliger Konzessionen erschien. Ihr Verfahren war richtig gegen die, welche Gewohnheiten außer dem Recht, aber es war unrichtig gegen die, welche Gewohnheiten ohne das Recht hatten. Wie sie die willkürlichen Anmaßungen, soweit ein vernünftiger Rechtsinhalt in ihnen zu finden, in gesetzliche Ansprüche, so hätten sie auch die zufälligen Konzessionen in nothwendige verwandeln müssen. Wir können an einem Beispiel, an den Klöstern, dies klar machen. Man hat die Klöster aufgehoben, man hat ihr Eigenthum sekularisirt und man hat Recht daran gethan. Man hat aber die zufällige Unterstützung, welche die Armen in den Klöstern fanden, keineswegs in eine andere positive Besitzquelle verwandelt. Indem man das Klostereigenthum zum Privateigenthum machte und etwa die Klöster entschädigte, so hat man nicht die Armen entschädigt, die von den Klöstern lebten. Man hat ihnen vielmehr eine neue Grenze gezogen und sie von einem alten Recht abgeschnitten. Dies fand bei allen Verwandlungen der Vorrechte in Rechte statt. Eine positive Seite dieser Mißbräuche, welche insofern auch ein Mißbrauch war, als sie das Recht der einen Seite zu einem Zufall machte, hat man nicht so entfernt, daß man den Zufall in eine Nothwendigkeit umschuf, sondern so, daß man von ihm abstrahirte.

Die Einseitigkeit dieser Gesetzgebungen war eine nothwendige, denn alle Gewohnheitsrechte der Armen basirten darauf, daß gewisses Eigenthum einen schwankenden Charakter trug, der es nicht entschieden zum Privateigenthum, aber auch nicht entschieden zum Gemeineigenthum stempelte, eine Mischung von Privatrecht und öffentlichem Recht, wie sie uns in allen Institutionen des Mittelalters begegnet. Das Organ, mit welchem die Gesetzgebungen solche zweideutigen Gestaltungen auffaßten, war der Verstand, und der Verstand ist nicht nur einseitig, sondern es ist sein wesentliches Geschäft, die Welt einseitig zu machen, eine große und bewunderungswürdige Arbeit, denn nur die Einseitigkeit formirt und reißt das Besondere aus dem unorganischen Schleim des Ganzen. Der Charakter der Dinge ist ein Produkt des Verstandes. Jedes Ding muß sich isoliren und isolirt werden, um Etwas zu sein. Indem der Verstand jeden Inhalt der Welt in eine feste Bestimmtheit bannt und das flüssige Wesen gleichsam versteinert, bringt er die Mannigfaltigkeit der Welt hervor, denn die Welt wäre nicht vielseitig ohne die vielen Einseitigkeiten.

Der Verstand hob also die zwitterhaften schwankenden Formationen des Eigenthums auf, indem er die vorhandenen Kategorien des abstrakten Privatrechts, deren Schema sich im römischen Recht vorfand, anwandte. Um so mehr glaubte der gesetzgebende Verstand berechtigt zu sein, die Verpflichtungen dieses schwankenden Eigenthums gegen die ärmere Klasse aufzuheben, als er auch seine staatlichen Privilegien aufhob; allein er vergaß, daß, selbst rein privatrechtlich betrachtet, hier ein doppeltes Privatrecht vorlag, ein Privatrecht des Besitzers und ein Privatrecht des Nichtbesitzers, abgesehen davon, daß keine Gesetzgebung die staatsrechtlichen Privilegien des Eigenthums abgeschafft, sondern sie nur ihres abenteuerlichen Charakters entkleidet und ihnen einen bürgerlichen Charakter ertheilt hat. Wenn aber jede mittelalterliche Gestalt des Rechts, also auch das Eigenthum, von allen Seiten zwitterartigen, dualistischen, zwiespältigen Wesens war und der Verstand seinen Grundsatz der Einheit gegen diesen Widerspruch der Bestimmung mit Recht geltend machte, so übersah er, daß es Gegenstände des Eigenthums giebt, die ihrer Natur nach nie den Charakter des vorherbestimmten Privateigenthums erlangen können, die durch ihr elementarisches Wesen und ihr zufälliges Dasein dem Okkupationsrecht anheimfallen, also dem Okkupationsrecht der Klasse anheimfallen, welche eben durch das Okkupationsrecht von allem andern Eigenthum ausgeschlossen ist, welche in der bürgerlichen Gesellschaft dieselbe Stellung einnimmt, wie jene Gegenstände in der Natur.

Man wird finden, daß die Gewohnheiten, welche Gewohnheiten der großen armen Klasse sind, mit sicherm Instinkt das Eigenthum an seiner unentschiedenen Seite zu fassen wissen, man wird nicht nur finden, daß diese Klasse den Trieb fühlt, ein natürliches Bedürfniß, sondern eben so sehr, daß sie das Bedürfniß fühlt, einen rechtlichen Trieb zu befriedigen. Das Raffholz dient uns als Beispiel. Es steht so wenig in einem organischen Zusammenhang mit dem lebendigen Baum, als die abgestreifte Haut mit der Schlange. Die Natur selbst stellt in dürren, vom organischen Leben getrennten, geknickten Reisern und Zweigen im Gegensatz zu den festwurzelnden, vollsaftigen, organisch Luft, Licht, Wasser und Erde zu eigener Gestalt und individuellem Leben sich assimilirenden Bäumen und Stämmen gleichsam den Gegensatz der Armuth und des Reichthums dar. Es ist eine physische Vorstellung von Armuth und Reichthum. Die menschliche Armuth fühlt diese Verwandtschaft und

leitet aus diesem Verwandtschaftsgefühl ihr Eigenthumsrecht ab, und wenn sie daher den physisch organischen Reichthum dem prämeditirenden Eigenthümer, so vindizirt sie die physische Armuth dem Bedürfniß und seinem Zufall. Sie empfindet in diesem Treiben der elementarischen Mächte eine befreundete Macht, die humaner ist als die menschliche. An die Stelle der zufälligen Willkür der Privilegirten ist der Zufall der Elemente getreten, die von dem Privateigenthum abreißen, was es nicht mehr von sich abläßt. So wenig den Reichen Almosen, die auf die Straße geworfen werden, gebühren, so wenig diese Almosen der Natur. Aber auch in ihrer Thätigkeit findet die Armuth schon ihr Recht. Im Sammeln stellt sich die elementarische Klasse der menschlichen Gesellschaft ordnend den Produkten der elementarischen Naturmacht gegenüber. Aehnlich verhält es sich mit Produkten, die in wildem Wachsthum ein ganz zufälliges Akzidens des Besitzes und schon wegen ihrer Unbedeutendheit keinen Gegenstand für die Thätigkeit des eigentlichen Eigenthümers bilden; ähnlich verhält es sich mit dem Nachlesen, Nachernten und dergleichen Gewohnheitsrechten.

Es lebt also in diesen Gewohnheiten der armen Klasse ein instinktmäßiger Rechtsinn, ihre Wurzel ist positiv und legitim und die Form des Gewohnheitsrechts ist hier um so naturgemäßer, als das Dasein der armen Klasse selbst bisher eine bloße Gewohnheit der bürgerlichen Gesellschaft ist, die in dem Kreis der bewußten Staatsgliederung noch keine angemessene Stelle gefunden hat.

Die vorliegende Debatte bietet sogleich ein Beispiel, wie man diese Gewohnheitsrechte behandelt, ein Beispiel, worin die Methode und der Geist des ganzen Verfahrens erschöpft ist.

Ein Deputirter der Städte opponirt gegen die Bestimmung, wodurch auch das Sammeln von Waldbeeren und Preißelbeeren als Diebstahl behandelt wird. Er spricht vorzugsweise für die Kinder armer Leute, welche jene Früchte sammeln, um damit für ihre Eltern eine Kleinigkeit zu verdienen, welches seit unvordenklichen Zeiten von den Eigenthümern gestattet und dadurch für die Kleinen ein Gewohnheitsrecht entstand. Dies Faktum wird widerlegt durch die Notiz eines andern Abgeordneten: „In seiner Gegend seien diese Früchte schon Handelsartikel und würden faßweise nach Holland geschickt.“

Man hat es wirklich schon an einem Ort so weit gebracht, aus einem Gewohnheitsrecht der Armen ein Monopol der Reichen zu machen. Der

erschöpfende Beweis ist geliefert, daß man ein Gemeingut monopolisiren kann; es folgt daher von selbst, daß man es monopolisiren muß. Die Natur des Gegenstandes verlangt das Monopol, weil das Interesse des Privateigenthums es erfunden hat. Der moderne Einfall einiger geldfuchsenden Handelskrämer wird unwiderleglich, sobald er Abfälle dem urteutonischen Interesse von Grund und Boden liefert.

Der weise Gesetzgeber wird das Verbrechen verhindern, um es nicht bestrafen zu müssen, aber er wird es nicht dadurch verhindern, daß er die Sphäre des Rechts verhindert, sondern dadurch, daß er jedem Rechtstrieb sein negatives Wesen raubt, indem er ihm eine positive Sphäre der Handlung einräumt. Er wird sich nicht darauf beschränken, den Theilnehmern einer Klasse die Unmöglichkeit wegzuräumen, einer höheren berechtigten Sphäre anzugehören, sondern er wird ihre eigene Klasse zu einer realen Möglichkeit von Rechten erheben, aber [oder] wenn der Staat hierzu nicht human, nicht reich und nicht großsinnig genug ist, so ist es wenigstens seine unbedingte Pflicht, nicht in ein Verbrechen zu verwandeln, was erst Umstände zu einem Vergehen machen. Er muß mit der höchsten Milde als eine soziale Unordnung korrigiren, was er nur mit dem höchsten Unrecht als ein antisoziales Verbrechen bestrafen darf. Er bekämpft sonst den sozialen Trieb, indem er die unsoziale Form desselben zu bekämpfen meint. Mit einem Worte, wenn man volksthümliche Gewohnheitsrechte unterdrückt, so kann deren Ausübung nur als einfache Polizeikontravention behandelt, aber nimmer als ein Verbrechen bestraft werden. Die Polizeistrafe ist der Ausweg gegen eine That, welche Umstände zu einer äußern Unordnung stempeln, ohne daß sie eine Verletzung der ewigen Rechtsordnung wäre. Die Strafe darf nicht mehr Abscheu einflößen, als das Vergehen, die Schmach des Verbrechens darf sich nicht verwandeln in die Schmach des Gesetzes; der Boden des Staats ist unterminirt, wenn das Unglück zu einem Verbrechen oder das Verbrechen zu einem Unglück wird. Weit entfernt von diesem Gesichtspunkt, beobachtet der Landtag nicht einmal die ersten Regeln der Gesetzgebung.

Die kleine, hölzerne, geistlose und selbstsüchtige Seele des Interesses sucht nur einen Punkt, den Punkt, wo sie verletzt wird, gleich dem rohen Menschen, der etwa einen Vorübergehenden für die infamste, verworfenste Kreatur unter der Sonne hält, weil diese Kreatur ihm auf seine Hühneraugen getreten hat. Er macht seine Hühneraugen zu den

Augen, mit denen er sieht und urtheilt; er macht den einen Punkt, in welchem ihn der Vorübergehende tangirt, zu dem einzigen Punkt, worin das Wesen dieses Menschen die Welt tangirt. Nun kann ein Mensch aber doch wohl mir auf die Hühneraugen treten, ohne deswegen aufzuhören, ein ehrlicher, ja ein ausgezeichneter Mensch zu sein. So wenig nun ihr die Menschen mit euern Hühneraugen, so wenig müßt ihr sie mit den Augen eures Privatinteresses beurtheilen. Das Privatinteresse macht die eine Sphäre, worin ein Mensch feindlich mit ihm zusammentrifft, zur Lebenssphäre dieses Menschen. Es macht das Gesetz zum Rattenfänger, der das Ungeziefer vertilgen will, denn er ist kein Naturforscher und sieht deshalb in den Ratten nur Ungeziefer; aber der Staat muß in einem Holzfrevler mehr sehen, als den Frevler am Holz, mehr als den Holzfeind. Hängt nicht jeder seiner Bürger durch tausend Lebensnerven mit ihm zusammen und darf er alle diese Nerven zerschneiden, weil jener Bürger selbst einen Nerv eigenmächtig zerschnitten hat? Der Staat wird also auch in einem Holzfrevler einen Menschen sehen, ein lebendiges Glied, in dem sein Herzblut rollt, einen Soldaten, der das Vaterland vertheidigen, einen Zeugen, dessen Stimme vor Gericht gelten, ein Gemeindemitglied, das öffentliche Funktionen bekleiden soll, einen Familienvater, dessen Dasein geheiligt, vor Allem einen Staatsbürger, und der Staat wird nicht leichtsinnig eins seiner Glieder von all diesen Bestimmungen ausschließen, denn der Staat amputirt sich selbst, so oft er aus einem Bürger einen Verbrecher macht. Vor Allem aber wird es der sittliche Gesetzgeber als die ernsteste, schmerzlichste und gefährlichste Arbeit betrachten, eine bisher unbescholtene Handlung unter die Sphäre der verbrecherischen Handlungen zu subsumiren.

Das Interesse aber ist praktisch und Nichts praktischer auf der Welt, als daß ich meinen Feind niederstoße! „Wer haßt ein Ding und brächt' es nicht gern um!“ lehrt schon Shylock. Der wahre Gesetzgeber darf Nichts fürchten als das Unrecht, aber das gesetzgebende Interesse kennt nur die Furcht vor den Konsequenzen des Rechts, die Furcht vor den Bösewichten, gegen die es Gesetze giebt. Die Grausamkeit ist der Charakter der Gesetze, welche die Feigheit diktirt, denn die Feigheit vermag nur energisch zu sein, indem sie grausam ist. Das Privatinteresse ist aber immer feig, denn sein Herz, seine Seele ist ein äußerlicher Gegenstand, der immer entrissen und beschädigt werden kann, und wer zitterte nicht vor der Gefahr, Herz und Seele zu verlieren? Wie

sollte der eigennützige Gesetzgeber menschlich sein, da das Unmenschliche, ein fremdes materielles Wesen, sein höchstes Wesen ist? Quand il a peur, il est terrible, sagt der National von Guizot. Diese Devise kann man über alle Gesetzgebungen des Eigennutzes, also der Feigheit schreiben.

Wenn die Samojeden ein Thier tödten, betheuern sie demselben, ehe sie ihm das Fell abziehen aufs ernstlichste, daß blos die Russen dies Uebel verursachen, daß ein russisches Messer sie [es] zerlege und daß also an den Russen allein Rache zu üben sei. Man kann das Gesetz in ein russisches Messer verwandeln, auch wenn man kein Samojede zu sein die Prätension hat. Sehen wir zu!

Bei § 4 schlug der Ausschuß vor: „Bei einer weitern Entfernung als 2 Meilen bestimmt der denunzirende Schutzbeamte den Werth nach dem bestehenden Lokalpreise."

Hiegegen protestirte ein Deputirter der Städte: „Der Vorschlag, die Taxe des entwendeten Holzes durch den Förster, welcher die Anzeige mache, festsetzen zu lassen, wäre sehr bedenklich. Allerdings stehe diesem anzeigenden Beamten fides zu. Aber doch nur in Bezug auf das Faktum, keineswegs in Bezug auf den Werth. Dieser solle nach einer von den Lokalbehörden proponirten und von dem Landrath festzusetzenden Taxe bestimmt werden. Es werde nun zwar vorgeschlagen, daß der § 14, wonach der Waldeigenthümer die Strafe beziehen solle, nicht angenommen werde." „Würde man den § 14 beibehalten, dann sei die vorliegende Bestimmung doppelt gefährlich. Denn der in den Diensten des Waldeigenthümers stehende und von ihm bezahlte Förster müsse wohl, das liege in der Natur der Verhältnisse, den Werth des entwendeten Holzes so hoch als möglich stellen." Der Landtag genehmigte den Vorschlag des Ausschusses.

Wir finden hier Konstituirung der Patrimonialgerichtsbarkeit. Der Patrimonialschutzbediente ist zugleich partieller Urtheilssprecher. Die Werthbestimmung bildet einen Theil des Urtheils. Das Urtheil ist also schon theilweise im denunzirenden Protokoll antizipirt. Der denunzirende Schutzbeamte sitzt im Richterkollegium, er ist der Experte, an dessen Urtheil das Gericht gebunden, er vollzieht eine Funktion, von der er die übrigen Richter ausschließt. Es ist thöricht, gegen das inquisitorische Verfahren zu opponiren, wenn es sogar Patrimonialgensdarmen und Denunzianten giebt, die zugleich richten.

Wie wenig, abgesehen von dieser Grundverletzung unserer Institutionen, der denunzirende Schutzbeamte die objektive Fähigkeit besitzt, zugleich

Taxator des entwendeten Holzes zu sein, ergiebt sich von selbst, wenn wir seine Qualitäten betrachten.

Als Schutzbeamter ist er der personifizirte Schutzgenius des Holzes. Der Schutz, nun gar der persönliche, der leibliche Schutz erfordert ein effektvolles, thatkräftiges Liebesverhältniß des Waldhüters zu seinem Schützling, ein Verhältniß, in welchem er gleichsam mit dem Holze verwächst. Es muß ihm Alles, es muß ihm von absolutem Werthe sein. Der Taxator dagegen verhält sich mit skeptischem Mißtrauen zum entwendeten Holze, er mißt es mit scharfem, prosaischem Auge an einem profanen Maß und sagt euch auf Heller und Pfennig, wie viel dran sei. Ein Beschützer und ein Schätzer sind so verschiedene Dinge als ein Mineraloge und ein Mineralienhändler. Der Schutzbeamte kann den Werth des entwendeten Holzes nicht schätzen, denn in jedem Protokoll, worin er den Werth des Gestohlenen taxirt, taxirt er seinen eigenen Werth, weil den Werth seiner eigenen Thätigkeit, und glaubt ihr, er werde den Werth seines Gegenstandes nicht ebenso gut beschützen, als dessen Substanz?

Die Thätigkeit[en], die man einem Menschen überträgt, dessen Amtspflicht die Brutalität ist, widersprechen sich nicht nur in Bezug auf den Gegenstand des Schutzes, sie widersprechen sich ebenso sehr in Bezug auf die Personen.

Als Schutzbeamter des Holzes soll der Waldhüter das Interesse des Privateigenthümers, aber als Taxator soll er ebenso sehr das Interesse des Forstfrevlers gegen die extravaganten Forderungen des Privateigenthümers beschützen. Während er vielleicht eben mit der Faust, im Interesse des Waldes, soll er gleich darauf mit dem Kopf im Interesse des Waldfeindes operiren. Das verkörperte Interesse des Waldeigenthümers, soll er eine Garantie gegen das Interesse des Waldeigenthümers sein.

Der Schutzbeamte ist ferner Denunziant. Das Protokoll ist eine Denunziation. Der Werth des Gegenstandes wird also zum Gegenstand der Denunziation; er verliert seinen richterlichen Anstand und die Funktion des Richters wird auf das tiefste herabgewürdigt, indem sie sich einen Augenblick von der Funktion des Denunzianten nicht mehr unterscheidet.

Endlich steht dieser denunzirende Schutzbeamte, der weder als Denunziant noch als Schutzbeamter zum Experten geeignet ist, in Sold und Dienst des Waldeigenthümers. Mit demselben Rechte konnte man dem Waldeigenthümer selbst auf einen Eid die Taxation überlassen, da

er thatsächlich in seinem Schutzbedienten nur die Gestalt einer dritten Person angenommen hat.

Statt aber diese Stellung des denunzirenden Schutzbeamten auch nur bedenklich zu finden, findet der Landtag im Gegentheil die einzige Bestimmung bedenklich, die noch den letzten Schein des Staats innerhalb der Waldherrlichkeit bildet, die lebenslängliche Anstellung des denunzirenden Schutzbeamten. Gegen diese Bestimmung erhebt sich der heftigste Widerspruch und kaum scheint der Sturm beschwichtigt zu werden durch die Erklärung des Referenten: „daß schon frühere Landtage die Verzichtleistung auf lebenslängliche Anstellung bevorwortet hätten, daß die Staatsregierung aber sich nur dagegen erklärt und die lebenslängliche Anstellung als einen Schutz für die Unterthanen angesehen habe."

Der Landtag hat also schon früher mit der Regierung um Verzichtleistung auf den Schutz ihrer Unterthanen gemarktet und der Landtag ist beim Markten geblieben. Prüfen wir die ebenso großherzigen als unwiderleglichen Gründe, welche gegen die lebenslängliche Anstellung geltend gemacht werden.

Ein Abgeordneter von Landgemeinden „findet in der Bedingung der Glaubwürdigkeit durch lebenslängliche Anstellung die kleinen Waldbesitzer sehr gefährdet und ein Anderer besteht darauf, daß der Schutz gleich wirksam für kleine, wie für große Waldeigenthümer sein müsse".

Ein Mitglied des Fürstenstandes bemerkt, „daß die lebenslänglichen Anstellungen bei Privaten sehr unräthlich seien und in Frankreich gar nicht erforderlich, um den Protokollen der Schutzbeamten Glauben zu verschaffen, daß aber nothwendig Etwas geschehen müsse, um dem Ueberhandnehmen der Frevel zu steuern". Ein Abgeordneter der Städte: „Allen Anzeigen von gehörig Angestellten und beeidigten Forstbeamten müsse Glauben beigemessen werden. Die Anstellung auf Lebenszeit sei vielen Gemeinden und insbesondere den Eigenthümern von kleineren Parzellen sozusagen unmöglich. Durch die Verfügung, daß nur jene Forstbeamten, welche auf Lebenszeit angestellt sind, fides haben sollen, wurde diesen Waldbesitzern aller Forstschutz entzogen. In einem großen Theile der Provinz hätten die Gemeinden und Privatbesitzer den Feldhütern auch die Hut ihrer Waldungen übertragen und übertragen müssen, weil ihr Waldeigenthum nicht groß genug sei, um eigene Förster dafür anzustellen. Es würde nun sonderbar sein, wenn diese Feldhüter, welche auch auf die Waldhut vereidet seien, keinen vollen Glauben haben

sollten, wenn sie eine Holzentwendung konstatirten, während sie fides genössen, wenn sie Anzeigen über entdeckte Holz[Feld]frevel machten."

* * *

Also hat Stadt und Land und Fürstenthum gesprochen. Statt die Differenz zwischen den Rechten des Holzfrevlers und den Prätensionen des Waldeigenthümers auszugleichen, findet man sie nicht groß genug. Man sucht nicht den Schutz des Waldeigenthümers und des Holzfrevlers, man sucht den Schutz des großen und des kleinen Waldeigenthümers auf ein Maß zu setzen. Hier soll die minutiöseste Gleichheit Gesetz sein, während dort die Ungleichheit Axiom ist. Warum verlangt der kleine Waldeigenthümer denselben Schutz wie der große? Weil beide Waldeigenthümer. Sind nicht beide, der Waldeigenthümer und der Holzfrevler, Staatsbürger? Wenn ein kleiner und ein großer Waldeigenthümer, haben nicht noch mehr ein kleiner und ein großer Staatsbürger dasselbe Recht auf den Schutz des Staates?

Wenn das Mitglied des Fürstenstandes sich auf Frankreich bezieht — das Interesse kennt keine politischen Antipathien —, so vergißt es nur hinzuzufügen, daß in Frankreich der Schutzbeamte das Faktum, aber nicht den Werth denunzirt. Ebenso vergißt der ehrenwerthe Sprecher der Städte, daß der Feldhüter hier unzulässig ist, weil es sich nicht nur um das Konstatiren einer Holzentwendung, sondern ebenso sehr um die Taxation des Holzwerthes handelt.

Worauf beschränkt sich der Kern des ganzen Räsonnements, das wir eben gehört? Der kleine Waldeigenthümer habe nicht die Mittel, einen lebenslänglichen Schutzbeamten zu stellen. Was folgt aus diesem Räsonnement? Daß der kleine Waldeigenthümer nicht dazu berufen ist. Was schließt der kleine Waldeigenthümer? Daß er berufen ist, einen taxirenden Schutzbeamten auf Kündigung anzustellen. Seine Mittellosigkeit gilt ihm als Titel eines Privilegiums.

Der kleine Waldeigenthümer hat auch nicht die Mittel, ein unabhängiges Richterkollegium zu erhalten. Also verzichte Staat und Angeklagter auf ein unabhängiges Richterkollegium und lasse den Hausknecht des kleinen Waldeigenthümers, oder wenn er keinen Hausknecht hat, lasse seine Magd, oder wenn er keine Magd hat, lasse ihn selbst zu Gericht sitzen. Hat der Angeklagte nicht dasselbe Recht auf die richterliche Gewalt als ein Staatsorgan, wie auf die exekutive? Warum

also nicht auch das Gericht nach den Mitteln des kleinen Waldeigenthümers einrichten?

Kann das Verhältniß des Staats und des Angeklagten alterirt werden durch die dürftige Oekonomie des Privatmannes, des Waldeigenthümers? Der Staat hat ein Recht gegen den Angeklagten, weil er diesem Individuum als Staat gegenübertritt. Unmittelbar folgt daher für ihn die Pflicht, als Staat und in der Weise des Staats sich zu dem Verbrecher zu verhalten. Der Staat hat nicht nur die Mittel, auf eine Weise zu agiren, die ebenso seiner Vernunft, seiner Allgemeinheit und Würde, wie dem Recht, dem Leben und Eigenthum des inkriminirten Bürgers angemessen ist; es ist seine unbedingte Pflicht, diese Mittel zu haben und anzuwenden. Vom Waldeigenthümer, dessen Wald nicht der Staat und dessen Seele nicht die Staatsseele ist, wird dies Niemand verlangen. — Was folgert man? Daß, weil das Privateigenthum nicht die Mittel hat, sich auf den Staatsstandpunkt zu erheben, der Staat die Verpflichtung hat, zu den vernunft- und rechtswidrigen Mitteln des Privateigenthums herabzusteigen.

Diese Anmaßung des Privatinteresses, dessen dürftige Seele nie von einem Staatsgedanken erleuchtet und durchzuckt worden, ist eine ernste und gründliche Lektion für den Staat. Wenn der Staat sich auch nur an einem Punkte so weit herabläßt, statt in seiner eigenen Weise, in der Weise des Privateigenthums thätig zu sein, so folgt unmittelbar, daß er sich in der Form seiner Mittel den Schranken des Privateigenthums akkomodiren muß. Das Privatinteresse ist schlau genug, diese Konsequenz dahin zu steigern, daß es sich in seiner beschränktesten und dürftigsten Gestalt zur Schranke und zur Regel der Staatsaktion macht, woraus, abgesehen von der vollendeten Erniedrigung des Staats, umgekehrt folgt, daß die vernunft- und rechtswidrigsten Mittel gegen den Angeklagten in Bewegung gesetzt werden, denn die höchste Rücksicht auf das Interesse des beschränkten Privateigenthums schlägt nothwendig in eine maßlose Rücksichtslosigkeit gegen das Interesse des Angeklagten um. Wenn es sich hier aber klar herausstellt, daß das Privatinteresse den Staat zu den Mitteln des Privatinteresses, wie sollte nicht folgen, daß eine Vertretung der Privatinteressen, der Stände, den Staat zu den Gedanken des Privatinteresses degradiren will und muß? Jeder moderne Staat, entspreche er noch so wenig seinem Begriff, wird bei dem ersten praktischen Versuch solcher gesetzgebenden Gewalt gezwungen sein, aus-

zurufen: Deine Wege sind nicht meine Wege und deine Gedanken sind nicht meine Gedanken!

Wie gänzlich unhaltbar eine miethweise Pachtung des denunzirenden Schutzbeamten sei, das können wir nicht evidenter beweisen, als durch einen Grund, der gegen die lebenslängliche Anstellung, wir können nicht sagen entschlüpft, denn er wird verlesen. Ein Mitglied aus dem Stand der Städte verlas nämlich folgende Bemerkung: „Die auf Lebenszeit angestellten Waldwärter für Gemeinden stehen und können auch nicht unter der strengen Kontrolle stehen, wie die königlichen Beamten. Jeder Sporn zur treuen Pflichterfüllung wird durch die lebenslängliche Anstellung gelähmt. Erfüllt der Waldhüter auch nur zur Hälfte seine Pflicht und hütet er sich, daß ihm keine wirklichen Vergehen zur Last gelegt werden können, so wird er immer so viel Fürsprache finden, daß der Antrag nach § 56 auf dessen Entlassung vergeblich sein wird. Die Betheiligten werden es unter solchen Umständen auch nicht einmal wagen, den Antrag zu stellen."

Wir erinnern, wie man dem denunzirenden Schutzbeamten volles Vertrauen dekretirte, als es sich darum handelte, ihm die Taxation zu überlassen. Wir erinnern, daß der § 4 ein Vertrauensvotum für den Schutzbeamten war.

Zum ersten Male erfahren wir, daß der denunzirende Schutzbeamte einer Kontrolle und einer strengen Kontrolle bedarf. Zum ersten Male erscheint er nicht nur als ein Mensch, sondern als ein Pferd, indem Sporen und Brot die einzigen Irritamente seines Gewissens sind und seine Pflichtmuskeln durch eine lebenslängliche Anstellung nicht nur abgespannt, sondern vollständig gelähmt werden. Man sieht, der Eigennutz besitzt zweierlei Maß und Gewicht, womit er die Menschen wägt und mißt, zweierlei Weltanschauungen, zweierlei Brillen, von denen die eine schwarz und die andere bunt färbt. Wo es gilt, andere Menschen seinen Werkzeugen preiszugeben und zweideutige Mittel zu beschönigen, da setzt der Eigennutz die buntfärbende Brille auf, die ihm seine Werkzeuge und seine Mittel in phantastischer Glorie zeigt, da gaukelt er sich und Andere in die unpraktischen und lieblichen Schwärmereien einer zarten und vertrauensvollen Seele ein. Jede Falte seines Gesichts ist lächelnde Bonhommie. Er drückt seinem Gegner die Hand wund, aber er drückt sie aus Vertrauen wund. Da plötzlich gilt es den eigenen Vortheil, es gilt hinter den Koulissen, wo die Illusionen der Bühne verschwinden,

die Brauchbarkeit der Werkzeuge und der Mittel bedächtig zu prüfen. Ein rigoristischer Menschenkenner, setzt er behutsam und mißtrauisch die weltkluge, schwarzfärbende Brille, die Brille der Praxis auf. Gleich einem geübten Pferdemäkler unterwirft er die Menschen einer langen, Nichts übersehenden Okularinspektion und sie erscheinen ihm so klein, so erbärmlich und so schmutzig, wie der Eigennutz selbst ist.

Wir wollen nicht mit der Weltanschauung des Eigennutzes rechten, aber wir wollen sie zwingen, konsequent zu sein. Wir wollen nicht, daß sie sich selbst die Weltklugheit vorbehält und den Andern die Phantasien überläßt. Wir halten den sophistischen Geist des Privatinteresses einen Augenblick an seinen eigenen Konsequenzen fest.

Wenn der denunzirende Schutzbeamte der Mensch eurer Schilderung ist, ein Mensch, dem die lebenslängliche Anstellung, weit entfernt Unabhängigkeitsgefühl, Sicherheit und Würde in der Erfüllung seiner Pflicht zu geben, vielmehr jeden Sporn zur Pflichterfüllung raubt, was sollen wir nun gar für den Angeklagten von der Unparteilichkeit dieses Menschen erwarten, sobald er der unbedingte Knecht eurer Willkür ist? Wenn nur die Sporen diesen Menschen zur Pflicht treiben, und wenn ihr die Sporenträger seid, was müssen wir dem Angeklagten prophezeien, der kein Sporenträger ist? Wenn selbst ihr nicht die hinreichend strenge Kontrolle gegen diesen Mann ausüben könnt, wie soll ihn nun gar der Staat und die verfolgte Partei kontrolliren? Gilt bei einer revokabeln Anstellung nicht vielmehr, was ihr von einer lebenslänglichen behauptet: „Erfüllt der Schutzbeamte nur zur Hälfte seine Pflicht, so wird er immer so viel Fürsprache finden, daß der Antrag nach § 56 auf dessen Entlassung vergeblich sein wird?“ Werdet ihr nicht alle so viel Fürsprecher für ihn sein, so lange er die eine Hälfte seiner Pflicht erfüllt, die Wahrung eures Interesses?

Die Wandlung des naiven überquellenden Vertrauens zum Waldhüter in keifendes, mäkelndes Mißtrauen entdeckt uns die Pointe. Nicht dem Forsthüter, euch selbst habt ihr das riesenhafte Vertrauen geschenkt, woran Staat und Holzfrevler als an ein Dogma glauben sollen.

Nicht die amtliche Stellung, nicht der Eid, nicht das Gewissen des Forsthüters sollen die Garantien des Angeklagten gegen euch, nein, euer Rechtssinn, eure Humanität, eure Interessenlosigkeit, eure Mäßigung sollen die Garantien des Angeklagten gegen den Forsthüter sein. Eure Kontrolle ist seine letzte und seine einzige Garantie. In nebel-

hafter Vorstellung von eurer persönlichen Vorzüglichkeit, in poetischer Selbstentzückung bietet ihr dem Betheiligten eure Individualitäten als Schutzmittel gegen eure Gesetze. Ich gestehe, daß ich diese romanhafte Vorstellung von Waldeigenthümern nicht theile. Ich glaube überhaupt nicht, daß Personen Garantien gegen Gesetze, ich glaube vielmehr, daß Gesetze Garantien gegen Personen sein müssen. Und wird die verwegenste Phantasie sich einbilden können, Männer, welche in dem erhabenen Geschäft der Legislation keinen Augenblick von der beklemmten, praktisch niedrigen Stimmung des Eigennutzes zur theoretischen Höhe allgemeiner und objektiver Gesichtspunkte sich zu erheben vermögen, Männer, welche schon vor dem Gedanken künftiger Nachtheile beben und nach Stuhl und Tisch greifen, um ihr Interesse zu decken, dieselben Männer würden im Antlitz der wirklichen Gefahr Philosophen sein? Aber Keiner, auch nicht der vorzüglichste Gesetzgeber darf seine Person höher stellen, als sein Gesetz. Niemand ist befugt, sich selbst Vertrauensvota zu dekretiren, die von Konsequenzen für Dritte sind.

Ob ihr aber auch nur verlangen durftet, man solle euch besonderes Vertrauen schenken, mögen folgende Thatsachen erzählen.

„§ 87, äußert ein Abgeordneter der Städte, müsse er opponiren, denn die Bestimmungen desselben würden weitläufige, zu Nichts führende Untersuchungen veranlassen, wodurch persönliche Freiheit und jene des Verkehrs gestört würden. Man möge doch nicht von vorneherein Jeden für einen Verbrecher halten und nicht gleich eine böse That präsumiren, bis man einen Beweis dafür habe, daß eine solche auch geübt worden sei.“ Ein anderer Abgeordneter der Städte sagt, der Paragraph müsse gestrichen werden. Das Vexatorische desselben: „Da Jedermann nachweisen müsse, woher ihm das Holz geworden“, demnach Jedermann als des Stehlens und Bergens verdächtig erscheine, greife rauh und verletzend in das bürgerliche Leben ein. Der Paragraph ward angenommen.

Wahrlich, ihr muthet der menschlichen Inkonsequenz zu viel zu, wenn sie zu ihrem Schaden das Mißtrauen und zu eurem Nutzen das Vertrauen als Maxime proklamiren, wenn ihr Vertrauen und ihr Mißtrauen aus den Augen eures Privatinteresses sehen und mit dem Herzen eures Privatinteresses empfinden soll.

Es wird noch ein Grund gegen die lebenslängliche Anstellung beigebracht, ein Grund, der selbst mit sich darüber uneinig ist, ob die Verächtlichkeit oder die Lächerlichkeit ihn mehr auszeichnet.

„Auch darf der freie Wille der Privaten nicht auf solche Weise so sehr beschränkt werden, weshalb nur Anstellungen auf Widerruf gestattet sein sollten."

Gewiß ist es eben so erfreuliche als unerwartete Nachricht, daß der Mensch einen freien Willen besitze, der nicht auf jede Weise zu beschränken sei. Die Orakel, die wir bisher hörten, glichen dem Urorakel zu Dodona. Das Holz theilte sie aus. Der freie Wille besaß keine ständische Qualität. Wie sollen wir nun dies plötzliche rebellische Auftreten der Ideologie, denn in Bezug auf die Ideen haben wir nur Nachfolger Napoleons vor uns, verstehen?

Der Wille des Waldeigenthümers verlangt die Freiheit, mit dem Holzfrevler nach Bequemlichkeit und auf die ihm zusagendste und wenigst kostspielige Art umspringen zu dürfen. Dieser Wille will, daß der Staat ihm den Bösewicht auf Diskretion überlasse. Er verlangt plein pouvoir. Er bekämpft nicht die Einschränkung des freien Willens, er bekämpft die Weise dieser Einschränkung, die so sehr einschränkt, daß sie nicht nur den Holzfrevler, sondern auch den Holzbesitzer trifft. Will dieser freie Wille nicht viele Freiheiten? Ist es nicht ein sehr, ein vorzüglich freier Wille? Und ist es nicht unerhört, daß man im 19. Jahrhundert den freien Willen jener Privaten, die publike Gesetze geben, „auf solche Weise so sehr" einzuschränken wagt? Es ist unerhört.

Auch der hartnäckige Reformer, der freie Wille, muß in die Gefolgschaft der guten Gründe treten, deren Zugführer die Sophistik des Interesses ist. Nur muß dieser freie Wille Lebensart besitzen, er muß ein vorsichtiger, ein loyaler freier Wille sein, ein freier Wille, der sich so einzurichten weiß, daß seine Sphäre mit der Sphäre der Willkür jener privilegirten Privaten zusammenfällt. Nur einmal wird der freie Wille zitirt und dieses eine Mal erscheint er in der Gestalt eines untersetzten Privaten, der Holzblöcke auf den Geist des vernünftigen Willens schleudert. Was sollte dieser Geist auch da, wo der Wille als Galeerensklave an die Ruderbank der kleinsten und engherzigsten Interessen geschmiedet ist?

Der Höhepunkt dieses ganzen Räsonnements faßt sich zusammen in folgender Bemerkung, welche das fragliche Verhältniß auf den Kopf stellt: „Mögen immerhin die königlichen Forst- und Jagdbeamten auf Lebenslang angestellt werden, bei Gemeinden und Privaten findet dies das größte Bedenken." Als wenn nicht das einzige Bedenken darin bestände, daß hier statt der Staatsdiener Privatbediente agiren! Als wenn die lebenslängliche Anstellung nicht eben gegen den bedenklichen

Privaten gerichtet wäre! Rien n'est plus terrible, que la logique dans l'absurdité, das heißt, Nichts ist schrecklicher als die Logik des Eigennutzes.

Diese Logik, die den Bedienten des Waldeigenthümers in eine Staatsautorität, verwandelt die Staatsautoritäten in Bediente des Waldeigenthümers. Die Staatsgliederung, die Bestimmung der einzelnen administrativen Behörden, Alles muß außer Rand und Band treten, damit Alles zum Mittel des Waldeigenthümers herabsinke und sein Interesse als die bestimmende Seele des ganzen Mechanismus erscheine. Alle Organe des Staates werden Ohren, Augen, Arme, Beine, womit das Interesse des Waldeigenthümers hört, späht, schätzt, schützt, greift und läuft.

Zu § 62 schlägt der Ausschuß als Schlußsatz die Forderung einer Bescheinigung der Unbeibringlichkeit durch den Steuerboten, Bürgermeister, zwei Gemeindevorsteher vom Wohnsitz des Frevlers ausgestellt vor. Ein Deputirter der Landgemeinden findet die Verwendung des Steuerboten im Widerspruch mit der bestehenden Gesetzgebung. Es versteht sich, daß dieser Widerspruch nicht berücksichtigt wird.

Bei § 20 hatte der Ausschuß vorgeschlagen: „In der Rheinprovinz solle dem berechtigten Waldeigenthümer die Befugniß zustehen, der Ortsbehörde die Sträflinge in der Art zur Ableistung der schuldigen Arbeit zu überweisen, daß deren Arbeitstage auf die Kommunalweghanddienste, zu welchen der Waldeigenthümer in der Gemeinde verpflichtet ist, angerechnet, respektive in Abzug gebracht werden."

Es wurde dagegen eingewandt, „daß die Bürgermeister nicht zu Exekutoren für einzelne Gemeindeglieder gebraucht und die Arbeiten der Sträflinge nicht als Kompensation für Dienste angenommen werden könnten, welche durch bezahlte Taglöhner oder Dienstleute verrichtet werden müßten".

Der Referent bemerkt: „Wenn es auch eine Last für die Herren Bürgermeister sei, die unwilligen und aufgereizten Forststräflinge zur Arbeit anzuhalten, so liege es aber in den Funktionen dieser Beamten, ungehorsame und böswillige Administrirte zur Pflicht zurückzuführen, und sei es nicht eine schöne Handlung, den Sträfling vom Abwege auf den rechten Weg zurückzuführen? Wer habe auf dem Lande dazu mehr Mittel in Händen, als die Herren Bürgermeister!"

Und es hatte sich Reinecke ängstlich und traurig geberdet,
Daß er manchen gutmüthigen Mann zum Mitleid bewegte,
Lampe, der Hase, besonders war sehr bekümmert.

Der Landtag akzeptirte den Vorschlag.

Der gute Herr Bürgermeister soll eine Last übernehmen und eine schöne Handlung vollziehen, damit der Herr Waldeigenthümer seine Pflicht gegen die Gemeinde ohne Unkosten abtragen kann. Mit demselben Rechte könnte der Waldeigenthümer den Bürgermeister als Oberküchenmeister oder als Oberkellner in Anspruch nehmen. Ist es nicht eine schöne Handlung, wenn der Bürgermeister Küche und Keller seiner Administrirten in Stand hält? Der verurtheilte Verbrecher ist kein Administrirter des Bürgermeisters, er ist ein Administrirter des Gefängnißaufsehers. Verliert der Bürgermeister nicht eben Mittel und Würde seiner Stellung, wenn man ihn aus einem Vorstand der Gemeinde zum Exekutor einzelner Gemeindeglieder, wenn man ihn aus einem Bürgermeister zu einem Zuchtmeister macht? Werden nicht die andern freien Gemeindeglieder verletzt, wenn ihre ehrliche Arbeit im Dienste des Allgemeinen zur Strafarbeit im Dienste einzelner Individuen herabsinkt?

* * *

Doch es ist überflüssig, diese Sophistereien aufzudecken. Der Herr Referent möge so gütig sein, uns selbst zu sagen, wie weltkluge Leute humane Phrasen beurtheilen. Er läßt den Waldbesitzer folgendermaßen den humanisirenden Ackerbesitzer haranguiren: „Wenn einem Gutsbesitzer die Fruchtähre abgeschnitten werde, so würde der Dieb sagen: ‚ich habe kein Brot, darum nehme ich einige Aehren von dem großen Stück, was Sie besitzen‘, sowie der Holzdieb sagt: ‚ich habe kein Holz zu brennen, darum stehle ich Holz‘. Den Gutsbesitzer schütze der Artikel 444 des Kriminalkodex, der eine Strafe von 2 bis 5 Jahren Gefängniß gegen das Abschneiden der Aehre ausspreche; so einen mächtigen Schutz habe der Waldeigenthümer nicht.“

In diesem letzten neidisch-schielenden Ausruf des Waldeigenthümers liegt ein ganzes Glaubensbekenntniß. Ackerbesitzer, warum gerirst du dich so großmüthig, wenn es sich um mein Interesse handelt? Weil für dein Interesse schon gesorgt ist. Also keine Illusionen! Die Großmuth kostet entweder Nichts oder sie bringt Etwas ein. Also Ackerbesitzer, du blendest den Waldbesitzer nicht! Also Waldbesitzer, blende den Bürgermeister nicht!

Dies eine Intermezzo würde beweisen, wie wenig Sinn „schöne Handlungen“ in unserer Debatte haben können, bewiese nicht die ganze Debatte, daß sittliche und humane Gründe hier nur als Phrasen ihr

Unterkommen finden. Aber das Interesse ist selbst geizig mit Phrasen. Es erfindet sie erst, wenns noth thut, wenn es von erklecklichen Folgen ist. Dann wird es beredt, das Blut rollt ihm schneller, es kommt nun sogar auf schöne Handlungen, die ihm einbringen und Andere kosten, auf schmeichlerische Worte, auf zuthuliche Süßigkeiten nicht an und das Alles, das Alles wird nur exploitirt, um den Holzfrevler zu einer koulanteren Münze des Waldeigenthümers zu stempeln, um ihn zu einem ergiebigen Holzfrevler zu machen, um das Kapital, denn der Holzfrevler ist dem Waldeigenthümer zu einem Kapital geworden, bequemer anlegen zu können. Es handelt sich nicht darum, den Bürgermeister zum Besten des Holzfrevlers, es handelt sich darum, ihn zum Besten des Waldeigenthümers zu mißbrauchen. Welch ein merkwürdiges Geschick, welch eine überraschende Thatsache, daß die seltenen Intervallen, in denen ein problematisches Gut für den Frevler auch nur erwähnt, ein apodiktisches Gut dem Herrn Waldeigenthümer versichert wird!

Noch ein Beispiel dieser humanen Inzidentpunkte!

Referent: „Das französische Gesetz kenne die Verwandlung der Gefängnißstrafe in Forstarbeit nicht, er halte diese für eine weise und wohlthätige, denn der Aufenthalt im Gefängniß führe nicht immer zur Besserung und sehr oft zum Schlechterwerden."

Früher, als man Unschuldige zu Verbrechern machte, als ein Deputirter in Bezug auf die Sammler von Raffholz bemerkte, man bringe sie durch die Gefängnisse mit Gewohnheitsdieben zusammen, da waren die Gefängnisse gut. Plötzlich haben sich die Verbesserungsanstalten metamorphosirt in Verschlechterungsanstalten, denn in diesem Moment ist es zuträglich für das Interesse des Waldeigenthümers, daß die Gefängnisse verschlechtern. Unter der Verbesserung der Verbrecher versteht man eine Verbesserung der Prozente, welche die Verbrecher dem Waldeigenthümer abzuwerfen den hochherzigen Beruf haben.

Das Interesse hat kein Gedächtniß, denn es denkt nur an sich. Das Eine, worauf es ihm ankommt, sich selbst, vergißt es nicht. Auf Widersprüche aber kommt es ihm nicht an, denn mit sich selbst geräth es nicht in Widersprüche. Es ist ein beständiger Improvisator, denn es hat kein System, aber es hat Auskunftsmittel.

Während die humanen und rechtlichen Gründe Nichts thun als

Ce qu'au bal nous autres sots humains,
Nous appelons faire tapisserie,

sind die Auskunftsmittel die thätigsten Agenten im räsonnirenden Mechanismus des Interesses. Wir bemerken unter diesen Auskunftsmitteln zwei, die beständig in dieser Debatte wiederkehren und die Hauptkategorien bilden, die „guten Motive“ und die „nachtheiligen Folgen“. Wir sehen bald den Referenten des Ausschusses, bald ein anderes Landtagsmitglied jede zweideutige Bestimmung mit dem Schild gewiegter, weiser und guter Motive vor den Pfeilen des Widerspruchs decken. Wir sehen jede Konsequenz rechtlicher Gesichtspunkte durch die Hinweisung auf die nachtheiligen oder bedenklichen Folgen abgelehnt. Untersuchen wir einen Augenblick diese geräumigen Auskunftsmittel, diese Auskunftsmittel par excellence, diese Auskunftsmittel für Alles und noch einiges Andere.

Das Interesse weiß das Recht durch die Perspektive auf die nachtheiligen Folgen, durch seine Wirkungen in der Außenwelt anzuschwärzen; es weiß das Unrecht durch gute Motive, also durch Zurückgehen in die Innerlichkeit seiner Gedankenwelt weiß zu waschen. Das Recht hat schlechte Folgen in der Außenwelt unter den bösen Menschen, das Unrecht hat gute Motive in der Brust des braven Mannes, der es dekretirt; beide aber, die guten Motive und die nachtheiligen Folgen, theilen die Eigenthümlichkeit, daß sie die Sache nicht in Beziehung auf sich selbst, daß sie das Recht nicht als einen selbständigen Gegenstand behandeln, sondern vom Recht ab entweder auf die Welt hinaus, oder auf den eigenen Kopf hineinweisen, daß sie also hinter dem Rücken des Rechts manöveriren.

Was sind nachtheilige Folgen? Daß man hierunter keine nachtheiligen Folgen für den Staat, das Gesetz, den Angeschuldigten zu verstehen hat, das beweist unsere ganze Darstellung. Daß man ferner unter den nachtheiligen Folgen keine nachtheiligen Folgen für die bürgerliche Sicherheit begreift, wollen wir in wenigen Zügen zur Evidenz steigern.

Wir haben schon von Landtagsmitgliedern selbst gehört, wie die Bestimmung, „daß Jeder nachweisen muß, woher er sein Holz hat“, rauh und verletzend in das bürgerliche Leben eingreife und jeden Bürger vexatorischen Chikanen Preis gebe. Eine andere Bestimmung erklärt Jeden für einen Dieb, in dessen Gewahrsam sich gestohlenes Holz findet, obgleich ein Deputirter erklärt: „Dies könne manchem rechtlichen Manne gefährlich werden. In seiner Nähe sei Jemandem gestohlenes Holz in den Hof geworfen und der Unschuldige zur Strafe gezogen worden.“ Der § 66 verurtheilt jeden Bürger, der einen Besen kauft, welcher kein

monopolisirter Besen ist, zu einer Zuchthausstrafe von 4 Wochen bis 2 Jahren, wozu ein Stadtverordneter die Randglosse macht: „Dieser Paragraph drohe den Bewohnern der Kreise Elberfeld, Lennep und Solingen sammt und sonders Zuchthausstrafe.“ Endlich hat man die Aufsicht und Handhabung der Jagd- und Forstpolizei dem Militär sowohl zu einem Recht, als zu einer Pflicht gemacht, obgleich der Art. 9 der Kriminalordnung nur Beamte kennt, welche unter der Aufsicht der Staatsprokuratoren stehen, also unmittelbar von diesen verfolgt werden können, was bei dem Militär nicht der Fall ist. Man bedroht damit wie die Unabhängigkeit der Gerichte, so die Freiheit und Sicherheit der Bürger.

Weit entfernt also, daß von nachtheiligen Folgen für die bürgerliche Sicherheit die Rede wäre, wird die bürgerliche Sicherheit selbst als ein Umstand von nachtheiligen Folgen behandelt.

Was sind also nachtheilige Folgen? Nachtheilig ist, was dem Interesse des Waldeigenthümers nachtheilig ist. Wenn also die Folgen des Rechts keine Erfolge seines Interesses sind, so sind es nachtheilige Folgen. Und hier ist das Interesse scharfsinnig. Sah es vorhin nicht, was die natürlichen Augen zeigen, so sieht es jetzt sogar, was sich nur dem Mikroskop entdeckt. Die ganze Welt ist ihm ein Dorn im Auge, eine Welt von Gefahren, eben weil sie nicht die Welt eines, sondern die Welt vieler Interessen ist. Das Privatinteresse betrachtet sich als den Endzweck der Welt. Realisirt also das Recht diesen Endzweck nicht, so ist es ein zweckwidriges Recht. Ein dem Privatinteresse nachtheiliges Recht ist also ein Recht von nachtheiligen Folgen.

Sollten die guten Motive besser sein als die nachtheiligen Folgen?

Das Interesse denkt nicht, es rechnet. Die Motive sind seine Zahlen. Das Motiv ist ein Beweggrund, die Rechtsgründe aufzuheben, und wer zweifelt, daß das Privatinteresse hierzu viele Beweggründe haben wird? Die Güte des Motivs besteht in der zufälligen Geschmeidigkeit, womit es den objektiven Thatbestand zu entrücken und sich und Andere in die Täuschung einzuwiegen weiß, nicht die gute Sache sei zu denken, sondern bei einer schlechten Sache genüge der gute Gedanke.

Unsern Faden wieder aufnehmend, bringen wir zunächst ein Seitenstück zu den, dem Herrn Bürgermeister empfohlenen schönen Handlungen.

„§ 34 wurde vom Ausschuß eine veränderte Fassung in folgender Weise vorgeschlagen: wird das Erscheinen des protokollirenden Schutz-

beamten von dem Beschuldigten veranlaßt, so hat derselbe die desfallsigen Kosten vordersamst bei dem Forstgerichte zu deponiren."

Der Staat und das Gericht sollen Nichts unentgeltlich im Interesse des Beschuldigten thun. Sie sollen sich vordersamst bezahlen lassen, wodurch offenbar vordersamst die Konfrontation des denunzirenden Schutzbeamten und des Angeschuldigten erschwert wird.

Eine schöne Handlung! Nur eine einzige schöne Handlung! Ein Königreich für eine schöne Handlung! Aber die einzige schöne Handlung, die in Vorschlag gebracht wird, soll der Herr Bürgermeister zum Besten des Herrn Waldeigenthümers vollziehen. Der Bürgermeister ist der Repräsentant der schönen Handlungen, ihr menschgewordener Ausdruck, und man hat die Reihe der schönen Handlungen mit der Last, die man dem Bürgermeister aufzuerlegen die wehmüthige Aufopferung besaß, erschöpft und für immer geschlossen.

Wenn der Herr Bürgermeister im Dienst des Staates und zum sittlichen Besten des Verbrechers mehr thun soll als seine Pflicht, sollten die Herren Waldeigenthümer zu demselben Guten nicht weniger fordern als ihr Interesse ist?

Man könnte die Antwort auf diese Frage schon in dem bisher behandelten Theil der Debatten niedergelegt glauben, aber man irrt. Wir kommen zu den Strafbestimmungen.

„Ein Deputirter der Ritterschaft hielt den Waldeigenthümer immer noch nicht für hinlänglich entschädigt, wenn ihm selbst die Strafgelder außer der Erstattung des einfachen Werths zufielen, die häufig nicht einziehbar sein würden."

Ein Abgeordneter der Städte bemerkt: „Die Bestimmungen dieses Paragraphen (§ 15) könnten zu den bedenklichsten Folgen führen. Der Waldeigenthümer erhalte auf diese Weise dreifache Entschädigung, nämlich den Werth, 4, 6 und 8fache Strafe und noch besondern Schadenersatz, welcher oft ganz arbiträr ermittelt und mehr das Resultat einer Fiktion als der Wirklichkeit sein werde. Jedenfalls scheine ihm angeordnet werden zu müssen, daß die fragliche besondere Entschädigung gleich am Forstgericht vorgefordert und im Forsturtheil zugesprochen werden müsse. Daß der Beweis des Schadens besonders geliefert und nicht lediglich auf das Protokoll gegründet werden könne, liege in der Natur der Sache." Es wurde hiergegen durch den Herrn Referenten und ein anderes Mitglied erläutert, wie der hier angeführte Mehrwerth

sich in verschiedenen von ihnen bezeichneten Fällen ergeben könne. Der Paragraph ward angenommen.

Das Verbrechen wird zu einer Lotterie, in welcher der Waldeigenthümer, wenn das Glück will, sogar noch Gewinnste ziehen kann. Es kann sich ein Mehrwerth ergeben, aber es kann auch der Waldeigenthümer, der schon den einfachen Werth erhält, durch die 4, 6 oder 8fache Strafe ein Geschäft machen. Erhält er aber außer dem einfachen Werth noch besonderen Schadenersatz, so ist die 4, 6 oder 8fache Strafe jedenfalls reiner Gewinn. Glaubt ein Mitglied des Ritterstandes, die zufallenden Strafgelder seien keine hinreichenden Garantien, weil sie häufig nicht einziehbar sein würden, so werden sie dadurch doch keinesfalls einziehbar, daß außer ihnen noch Werth und Schadenersatz einzuziehen sind. Wir werden übrigens sehen, wie man dieser Nichteinziehbarkeit ihren Stachel zu rauben weiß.

Konnte der Waldeigenthümer sein Holz besser assekuriren, als es hier geschehen ist, wo man das Verbrechen in eine Rente verwandelt hat? Ein geschickter Feldherr, verwandelt er den Angriff auf sich in eine unfehlbare Gelegenheit siegreichen Gewinnes, denn sogar der Mehrwerth des Holzes, die ökonomische Schwärmerei, verwandelt sich durch den Diebstahl in eine Substanz. Dem Waldeigenthümer muß nicht allein sein Holz, sondern auch sein Holzgeschäft garantirt werden, während die bequeme Huldigung, die er seinem Geschäftsführer, dem Staat, darbringt, darin besteht, daß er ihn nicht bezahlt. Es ist ein exemplarischer Einfall, die Strafe des Verbrechens aus einem Siege des Rechts gegen die Attentate auf das Recht in einen Sieg des Eigennutzes gegen die Attentate auf den Eigennutz zu verwandeln.

Wir machen unsere Leser aber vorzugsweise auf die Bestimmung des § 14 aufmerksam, eine Bestimmung, wobei man sich der Gewohnheit entschlagen muß, die leges barbarorum für Gesetze der Barbaren zu halten. Die Strafe nämlich, als solche die Wiederherstellung des Rechts, wohl zu unterscheiden von der Erstattung des Werths und dem Schadenersatze, der Wiederherstellung des Privateigenthums, wird aus einer öffentlichen Strafe zu einer Privatkomposition, die Strafgelder fließen nicht in die Staatskasse, sondern in die Privatkasse des Waldeigenthümers.

Ein Abgeordneter der Städte meint zwar: „Dies widerstreite der Würde des Staats und den Prinzipien einer guten Strafrechtspflege“, aber ein Deputirter der Ritterschaft appellirt an das Rechts- und Billig-

keitsgefühl der Versammlung zum Schutz des Interesses des Waldeigenthümers, also an ein apartes Rechts- und Billigkeitsgefühl.

Die barbarischen Völker lassen den Beschädigten für ein bestimmtes Verbrechen eine bestimmte Komposition (Sühngeld) zahlen. Der Begriff der öffentlichen Strafe kam erst im Gegensatz zu dieser Ansicht auf, die im Verbrechen nur eine Verletzung des Individuums erblickt, aber das Volk und die Theorie müssen noch erfunden werden, welche dem Individuum die Privat- und die Staatsstrafe zu vindiziren die Gefälligkeit besitzen.

Ein vollständiges quid pro quo muß die Landstände verführt haben. Der gesetzgebende Waldeigenthümer verwechselte einen Augenblick die Personen, sich als Gesetzgeber und sich als Waldeigenthümer. Das einemal ließ er sich als Waldeigenthümer das Holz, und das anderemal ließ er sich als Gesetzgeber die verbrecherische Gesinnung des Diebs bezahlen, wobei es sich ganz zufällig traf, daß der Waldeigenthümer beidemale bezahlt wurde. Wir stehen also nicht mehr bei dem einfachen droit des seigneurs. Wir sind durch die Epoche des öffentlichen Rechts zur Epoche des verdoppelten, des potenzirten Patrimonialrechts gelangt. Die Patrimonialeigenthümer benützen den Fortschritt der Zeit, der die Widerlegung ihrer Forderung ist, um sowohl die Privatstrafe der barbarischen Weltanschauung, als auch die öffentliche Strafe der modernen Weltanschauung zu usurpiren.

Durch die Erstattung des Werths und noch gar eines besondern Schadenersatzes existirt kein Verhältniß mehr zwischen dem Holzdieb und dem Waldeigenthümer, denn die Holzverletzung ist vollständig aufgehoben. Beide, Dieb und Eigenthümer, sind in die Integrität ihres früheren Zustandes zurückgetreten. Der Waldeigenthümer ist bei dem Holzdiebstahl nur so weit affizirt, als das Holz, aber nicht so weit, als das Recht verletzt ist. Nur die sinnliche Seite des Verbrechers trifft ihn, aber das verbrecherische Wesen der Handlung ist nicht die Attacke auf das materielle Holz, sondern die Attacke auf die Staatsader des Holzes, auf das Eigenthumsrecht als solches, die Verwirklichung der unrechtlichen Gesinnung. Hat der Waldeigenthümer Privatansprüche auf die rechtliche Gesinnung des Diebes, und was sollte die Vervielfachung der Strafe bei Wiederholungsfällen anders sein, als eine Strafe der verbrecherischen Gesinnung? Oder kann der Waldeigenthümer Privatforderungen haben, wo er keine Privatansprüche hat? War der Waldeigenthümer vor dem Holzdiebstahle der Staat? Nein, aber er wird es nach

dem Holzdiebstahl. Das Holz besitzt die merkwürdige Eigenschaft, sobald es gestohlen wird, seinem Besitzer Staatsqualitäten zu erwerben, die er früher nicht besaß. Der Waldeigenthümer kann doch nur zurückerhalten, was ihm genommen wurde. Wird ihm der Staat zurückgegeben, und er wird ihm zurückgegeben, wenn er außer dem Privatrecht das Staatsrecht auf den Frevler erhält, so muß ihm auch der Staat geraubt worden, so muß der Staat sein Privateigenthum gewesen sein. Der Holzdieb trug also, ein zweiter Christophorus, in den gestohlenen Blöcken den Staat selbst auf dem Rücken.

Die öffentliche Strafe ist die Ausgleichung des Verbrechens mit der Staatsvernunft, sie ist daher ein Recht des Staates, aber sie ist ein Recht des Staates, welches er so wenig an Privatleute zediren, als ein Individuum dem andern sein Gewissen abtreten kann. Jedes Recht des Staats gegen den Verbrecher ist zugleich ein Staatsrecht des Verbrechers. Sein Verhältniß zum Staat kann durch kein Unterschieben von Mit[tel]gliedern in ein Verhältniß zu Privaten verwandelt werden. Wollte man dem Staat selbst das Aufgeben seiner Rechte, den Selbstmord, gestatten, so wäre doch immerhin das Aufgeben seiner Pflichten nicht nur eine Nachlässigkeit, sondern ein Verbrechen.

Der Waldeigenthümer kann also eben so wenig durch den Staat ein Privatrecht auf die öffentliche Strafe erhalten, als er an und für sich irgend ein denkbares Recht darauf besitzt. Wenn ich aber die verbrecherische That eines Dritten in Ermangelung rechtlicher Ansprüche zu einer selbständigen Erwerbsquelle mir gestalte, werde ich dadurch nicht sein Mitschuldiger? Oder bin ich weniger sein Mitschuldiger, weil ihm die Strafe und mir der Genuß des Verbrechens zufällt? Die Schuld wird nicht gemildert, wenn ein Privatmann seine Qualität als Gesetzgeber dazu mißbraucht, sich selber Staatsrechte durch das Verbrechen Dritter zu arrogiren. Der Unterschleif öffentlicher Staatsgelder ist ein Staatsverbrechen, und sind die Strafgelder keine öffentlichen Staatsgelder?

Der Holzdieb hat dem Waldeigenthümer Holz entwendet, aber der Waldeigenthümer hat den Holzdieb dazu benutzt, den Staat selbst zu entwenden. Wie wörtlich wahr dies ist, beweist § 19, wo man nicht dabei stehen bleibt, die Geldstrafe, sondern auch Leib und Leben des Angeklagten in Anspruch zu nehmen. Nach § 19 wird der Forstfrevler durch eine für den Waldeigenthümer zu leistende Forstarbeit ganz in

dessen Hände gegeben, was nach einem Deputirten der Städte „zu großen Inkonvenienzen führen könne. Er wolle nur auf die Gefährlichkeit dieser Vollziehungsweise bei Personen des anderen Geschlechts aufmerksam machen."

Ein Deputirter der Ritterschaft giebt die ewig denkwürdige Erwiderung: „daß es zwar eben so nothwendig als zweckmäßig sei, bei der Diskussion eines Gesetzentwurfs vorab die Prinzipien desselben zu erörtern und festzustellen, daß aber, wenn dies einmal geschehen, darauf nicht wieder bei Erörterungen jedes einzelnen Paragraphen zurückgegangen werden könne, worauf der Paragraph ohne Widerspruch angenommen wurde."

Seid so geschickt, von schlechten Prinzipien auszugehen und ihr erhaltet einen unfehlbaren Rechtstitel auf die schlechten Konsequenzen. Ihr könntet zwar meinen, die Nichtigkeit des Prinzips offenbare sich in der Abnormität seiner Konsequenzen, aber wenn ihr Weltbildung besitzt, so werdet ihr einsehen, daß der Kluge bis auf die letzte Konsequenz ausschöpft, was er einmal durchgesetzt hat. Es wundert uns nur, daß der Waldeigenthümer nicht auch seinen Ofen mit den Walddieben heizen darf. Da die Frage sich nicht um das Recht, sondern um die Prinzipien dreht, von denen der Landtag auszugehen beliebt, so stände dieser Konsequenz auch nicht ein Sandkorn im Wege.

In direktem Widerspruch mit dem eben aufgestellten Dogma belehrt uns ein kurzer Rückblick, wie nöthig es gewesen wäre, bei jedem Paragraphen von Neuem die Prinzipien zu diskutiren, wie man durch die Votirung scheinbar zusammenhangsloser und in gehöriger Distanz von einander gehaltener Paragraphen eine Bestimmung nach der andern erschlichen hat, und nach Erschleichung der ersten in der folgenden nun auch den Schein der Bedingung fallen ließ, unter der die erste allein annehmbar war.

* * *

Als es sich bei § 4 davon handelte, dem denunzirenden Schutzbeamten die Schätzung zu überlassen, bemerkte ein Stadtverordneter: „Würde der Vorschlag nicht beliebt werden, das Strafgeld in die Staatskasse fließen zu lassen, so sei die vorliegende Bestimmung doppelt gefährlich." Und es ist klar, daß der Forstbeamte nicht dasselbe Motiv zur Ueberschätzung hat, wenn er für den Staat, als wenn er für seinen Brotherrn taxirt. Man war so geläufig, diesen Punkt nicht zu erörtern, man ließ den Schein bestehen, als könne § 14, der die Strafgelder

dem Waldeigenthümer zuspricht, verworfen werden. Man hat den § 4 durchgesetzt. Nach der Votirung von 10 Paragraphen kommt man endlich auf § 14, durch welchen der § 4 einen veränderten und gefährlichen Sinn erhält. Dieser Zusammenhang wird gar nicht berührt, der § 14 wird angenommen, und die Strafgelder werden der Privatkasse des Waldeigenthümers zugewiesen. Der Hauptgrund, ja der einzige Grund, der hierfür angeführt wird, ist das Interesse des Waldeigenthümers, das durch die Erstattung des einfachen Werths nicht hinlänglich gedeckt sei. Aber im § 15 vergißt man wieder, daß man die Strafgelder dem Waldeigenthümer votirt hat und dekretirt ihm außer dem einfachen Werth noch besondern Schadenersatz, weil ein Mehrwerth denkbar, als wenn er nicht schon durch die zufließenden Strafgelder ein Mehr erhalten. Man hat sogar noch bemerkt, daß die Strafgelder nicht immer einziehbar wären. Man stellte sich also, als wolle man nur in Bezug auf das Geld an die Staatsstelle treten, aber im § 19 wirft man die Maske weg und vindizirt sich nicht nur das Geld, sondern den Verbrecher selbst, nicht nur den Beutel des Menschen, sondern den Menschen.

An dieser Stelle tritt die Methode der Subreption scharf und unumwunden hervor, ja in selbstbewußter Klarheit, denn sie steht nicht mehr an, sich als Prinzip zu proklamiren.

Der einfache Werth und der Schadenersatz gaben dem Waldeigenthümer offenbar nur eine Privatforderung gegen den Holzfrevler, zu deren Realisation ihm die Zivilgerichte offen stehen. Kann der Holzfrevler nicht zahlen, so befindet sich der Waldeigenthümer in der Lage jedes Privatmannes, der einen zahlungsunfähigen Schuldner hat, und dadurch bekanntlich kein Recht auf Zwangsarbeit, Dienstleistung, mit einem Wort temporelle Leibeigenschaft des Schuldners erhält. Was giebt also dem Waldeigenthümer diesen Anspruch? Die Strafgelder! Indem der Waldeigenthümer sich die Strafgelder vindizirte, hat er, wie wir gesehen, außer seinem Privatrecht sich ein Staatsrecht an den Holzfrevler vindizirt und sich selbst an die Stelle des Staats gesetzt. Aber indem der Waldeigenthümer sich die Strafgelder zusprach, verheimlichte er kluger Weise, daß er sich die Strafe selbst zugesprochen hat. Er zeigte damals auf die Strafgelder als auf einfache Gelder, er zeigt jetzt auf sie als Strafe hin, er bekennt jetzt triumphirend, daß er durch die Strafgelder das öffentliche Recht in sein Privateigenthum verwandelt hat. Statt vor dieser eben so verbrecherischen als empören-

den Konsequenz zurückzubeben, nimmt man die Konsequenz in Anspruch, eben weil sie eine Konsequenz ist. Behauptet der gesunde Menschenverstand, es widerstreite unserm, es widerstreite allem Recht, einen Staatsbürger dem andern als temporellen Leibeigenen auszuliefern und zu überweisen, so erklärt man achselzuckend, die Prinzipien seien erörtert, obgleich weder Prinzip noch Erörterung stattfand. Auf diese Weise erschleicht der Waldeigenthümer durch die Strafgelder die Person des Holzfrevlers. Der § 19 offenbart erst den Doppelsinn des § 14.

So sieht man, der § 4 hätte durch den § 14, der § 14 hätte durch den § 15, der § 15 hätte durch den § 19, der § 19 hätte schlechtweg unmöglich sein und das ganze Strafprinzip unmöglich machen müssen, eben weil in ihm die ganze Verworfenheit dieses Prinzips erscheint.

Man kann das divide et impera nicht geschickter handhaben. Bei dem vorhergehenden Paragraphen denkt man nicht an den nachfolgenden und bei dem nachfolgenden Paragraphen vergißt man den vorhergehenden. Der eine ist schon diskutirt und der andere ist noch nicht diskutirt, so daß beide durch die entgegengesetzten Gründe über alle Diskussion erhaben sind. Das anerkannte Prinzip aber ist „das Rechts- und Billigkeitsgefühl zum Schutz des Interesses des Waldeigenthümers“, welches direkt entgegensteht dem Rechts- und Billigkeitsgefühl zum Schutz des Interesses des Lebenseigenthümers, des Freiheitseigenthümers, des Menschheitseigenthümers, des Staatseigenthümers, des Eigenthümers von Nichts als sich selbst.

Doch wir sind einmal so weit. — Der Waldeigenthümer erhalte an die Stelle des Holzblockes einen ehemaligen Menschen.

Shylock. Höchst weiser Richter! — Spruch wars — macht euch fertig.
Porcia. Wart' noch ein wenig: eins ist noch zu merken.
Der Schein hier giebt dir nicht ein Tröpfchen Blut,
Die Worte sind ausdrücklich, ein Pfund Fleisch,
Nimm denn den Schein und nimm du dein Pfund Fleisch,
Allein vergießest du, indem du's schneidest,
Nur einen Tropfen Christenblut, so fällt
Dein Hab und Gut, nach dem Gesetz Venedigs
Dem Staat Venedig heim.
Graciano. O weiser Richter! — merk' Jud! ein weiser Richter.
Shylock. Ist das Gesetz? — Porcia. Du sollst die Akte sehen.

Und ihr sollt die Akte sehen!

Worauf begründet ihr euern Anspruch an die Leibeigenschaft des Holzfrevlers? Auf die Strafgelder. Wir haben gezeigt, daß ihr kein

Recht an die Strafgelder habt. Wir sehen hievon ab. Was ist euer Grundprinzip? Daß das Interesse des Waldeigenthümers, gehe auch die Welt des Rechts und der Freiheit darüber zu Grunde, gesichert werde. Es steht euch unerschütterlich fest, daß euer Holzschaden auf irgend eine Weise durch den Holzfrevler zu kompensiren ist. Diese feste Holzunterlage eueres Räsonnements ist so morsch, daß ein einziger Windzug der gesunden Vernunft sie in tausend Trümmer auseinanderstreut.

Der Staat kann und muß sagen: ich garantire das Recht gegen alle Zufälle. Das Recht allein ist in mir unsterblich, und darum beweise ich euch die Sterblichkeit des Verbrechens, indem ich es aufhebe. Aber der Staat kann und darf nicht sagen: ein Privatinteresse, eine bestimmte Existenz des Eigenthums, eine Waldhut, ein Baum, ein Holzsplitter, und gegen den Staat ist der größte Baum kaum ein Holzsplitter, ist gegen alle Zufälle garantirt, ist unsterblich. Der Staat kann nicht an gegen die Natur der Dinge, er kann das Endliche nicht gegen die Bedingungen des Endlichen, nicht gegen den Zufall stichfest machen. So wenig euer Eigenthum vor dem Verbrechen von dem Staat gegen jeden Zufall garantirt werden konnte, so wenig kann das Verbrechen diese unsichere Natur eures Eigenthums ins Gegentheil verkehren. Allerdings wird der Staat euer Privatinteresse sichern, so weit es durch vernünftige Gesetze und vernünftige Präventivmaßregeln gesichert werden kann, aber der Staat kann eurer Privatforderung an den Verbrecher kein anderes Recht zugestehen, als das Recht der Privatforderungen, den Schutz der Zivilgerichtsbarkeit. Könnt ihr euch auf diesem Wege wegen der Mittellosigkeit des Verbrechers keine Kompensationen verschaffen, so folgt weiter Nichts, als daß jeder rechtliche Weg zu dieser Kompensation aufgehört hat. Die Welt fällt deswegen nicht aus ihren Angeln, der Staat verläßt deswegen nicht die Sonnenbahn der Gerechtigkeit und ihr habt die Vergänglichkeit alles Irdischen erfahren, eine Erfahrung, die eurer gediegenen Religiösität kaum als pikante Neuigkeit oder wunderlicher, als Stürme, Feuersbrunst und Fieber erscheinen wird. Wollte der Staat aber den Verbrecher zu eurem temporellen Leibeigenen machen, so opferte er die Unsterblichkeit des Rechts eurem endlichen Privatinteresse. Er bewiese also dem Verbrecher die Sterblichkeit des Rechts, dessen Unsterblichkeit er ihm in der Strafe beweisen muß.

Als Antwerpen zu König Philipps Zeiten die Spanier durch Ueberschwemmung seines Gebiets leicht hätte abhalten können, gab es die

Metzgerzunft nicht zu, weil sie fette Ochsen auf der Weide hatte. Ihr verlangt, daß der Staat sein geistiges Gebiet aufgebe, damit euer Holzblock gerächt werde.

Es sind noch einige Nebenbestimmungen des § 19 zu referiren. Ein Abgeordneter der Städte bemerkt: „Nach der bisherigen Gesetzgebung würden 8 Tage Gefängniß einer Geldstrafe von 5 Thalern gleich gerechnet. Es sei kein genügender Grund vorhanden, hiervon abzugehen." (Nämlich statt der 8 Tage 14 Tage zu setzen.) Zu demselben Paragraphen hatte der Ausschuß folgenden Zusatz vorgeschlagen: „daß in keinem Falle die Gefängnißstrafe weniger als 24 Stunden währen solle". Als man bemerkte, daß dies Minimum zu stark sei, führte dagegen ein Mitglied aus dem Stande der Ritterschaft an, „daß das französische Forstgesetz ein geringeres Strafmaß als 3 Tage nicht enthalte".

Derselbe Athemzug, der gegen die Bestimmung des französischen Gesetzes 5 Thaler statt mit 8 mit 14 Tagen Gefängniß kompensirt, sträubt sich aus Devotion gegen das französische Gesetz, 3 Tage in 24 Stunden zu verwandeln.

Der obenerwähnte Stadtdeputirte bemerkt ferner: „Wenigstens würde es sehr hart sein, bei Holzentwendungen, die doch immer nicht als ein schwer zu bestrafendes Verbrechen angesehen werden können, für eine Geldbuße von 5 Thalern 14 Tage Gefängniß eintreten zu lassen. Das werde dazu führen, daß der Bemittelte, welcher sich mit Geld loskauft, nur einfach, der Arme aber doppelt bestraft werde." Ein Abgeordneter der Ritterschaft erwähnt, daß in der Umgegend von Cleve viele Forstfrevel verübt würden, blos um Aufnahme in das Arresthaus und die Gefangenenkost zu erhalten. Beweist dieser Abgeordnete der Ritterschaft nicht eben, was er widerlegen will, daß reine Nothwehr gegen Hunger und Obdachlosigkeit die Leute zum Holzfreveln treibt? Ist diese entsetzliche Noth ein aggravirender Umstand?

Der oben erwähnte Stadtdeputirte: „Die schon gerügte Schmälerung der Kost müsse er zu hart und besonders bei Strafarbeiten für ganz unausführbar halten". Von mehreren Seiten wird gerügt, daß die Schmälerung der Kost bis zu Wasser und Brot zu hart sei. Ein Deputirter der Landgemeinde bemerkte: daß im Regierungsbezirk Trier die Schmälerung der Kost bereits eingeführt sei und sich als sehr wirksam erwiesen habe.

Warum will der ehrenwerthe Redner in Wasser und Brot gerade die Ursache der guten Wirkung zu Trier finden, warum nicht etwa in

der Verstärkung des religiösen Sinnes, von dem der Landtag so viel und so rührend zu sprechen wußte? Wer hätte damals geahnt, daß Wasser und Brot die wahren Gnadenmittel! In gewissen Debatten glaubte man das englische Heiligenparlament hergestellt, und jetzt? Statt Gebet und Vertrauen und Gesang, Wasser und Brot, Gefängniß und Forstarbeit! Wie freigebig paradirte man mit Worten, um den Rheinländern einen Stuhl im Himmel zu verschaffen, wie freigebig ist man wieder mit Worten, um eine ganze Klasse von Rheinländern bei Wasser und Brot zur Forstarbeit zu peitschen, ein Einfall, den sich ein holländischer Plantagenbesitzer kaum gegen seine Neger erlauben wird. Was beweist das Alles? Daß es leicht ist, heilig zu sein, wenn man nicht menschlich sein will. So wird man den Passus verstehen: „Die Bestimmung des § 23 fand ein Landtagsmitglied unmenschlich; sie wurde nichts desto weniger angenommen.“ Außer der Unmenschlichkeit wird von diesem Paragraphen Nichts berichtet.

Unsere ganze Darstellung hat gezeigt, wie der Landtag die exekutive Gewalt, die administrativen Behörden, das Dasein des Angeklagten, die Staatsidee, das Verbrechen selbst und die Strafe zu materiellen Mitteln des Privatinteresses herabwürdigt. Man wird es konsequent finden, daß auch das richterliche Urtheil als bloßes Mittel und die Rechtskräftigkeit des Urtheils als überflüssige Weitläufigkeit behandelt wird.

§ 6 wünscht der Ausschuß das Wort „rechtskräftig“ zu streichen, da durch Aufnahme desselben bei Kontumazialerkenntnissen den Holzdieben ein Mittel an die Hand gegeben würde, sich der verschärften Strafe für Wiederholungsfälle zu entziehen; es wird aber dagegen durch mehrere Abgeordnete protestirt und bemerkt, man müsse sich der vom Ausschuß vorgeschlagenen Beseitigung des Ausdrucks: „rechtskräftig[es] Urtheil“ in dem § 6 des Entwurfs widersetzen. Diese Bezeichnung der Urtheile sei gewiß nicht ohne juristische Erwägung an dieser Stelle, sowie im Paragraphen aufgenommen. Allerdings würde die Absicht der strengern Bestrafung der Rezidive dann leichter und häufiger erfüllt werden, wenn jede erste richterliche Sentenz hinreichte, um die Anwendung der schärferen Strafe zu begründen. Es sei aber zu bedenken, ob man in dieser Art dem von dem Referenten hervorgehobenen Interesse der Forsthut ein wesentliches Rechtsprinzip opfern wolle. Man könne damit sich nicht einverstanden erklären, daß mit Verletzung eines unbestreitbaren Grund=

satzes des Rechtsverfahrens einem Urtheile, welches noch keinen gesetzlichen Bestand habe, eine solche Wirkung beigelegt werde. Ein anderer Abgeordneter der Städte trug ebenfalls auf Verwerfung des Amendements vom Ausschusse an. Dasselbe verstoße gegen die Bestimmungen des Strafrechts, wonach nie eine Verschärfung der Strafe eintreten könne, bis die erste Strafe durch rechtskräftiges Urtheil festgestellt sei.

Der Referent erwidert: „Das Ganze sei ein exzeptionelles Gesetz und also auch eine exzeptionelle Bestimmung, wie die vorgeschlagene, darin zulässig.“ „Vorschlag des Ausschusses zur Streichung von ‚rechtskräftig‘ genehmigt.“

Das Urtheil ist blos vorhanden, um die Rezidive zu konstatiren. Die gerichtlichen Formen erscheinen der begehrlichen Unruhe des Privatinteresses als beschwerliche und überflüssige Hindernisse einer pedantischen Rechtsetikette. Der Prozeß ist nur ein sicheres Geleit, das man dem Gegner zum Gefängniß giebt, eine bloße Vorbereitung zur Exekution und wo er mehr sein will, wird er zum Schweigen gebracht. Die Angst des Eigennutzes späht, berechnet, kombinirt aufs akkurateste, wie der Gegner das Rechtsterrain, das man als ein nothwendiges Uebel gegen ihn betreten muß, für sich ausbeuten könne, und man kommt ihm zuvor durch die umsichtigsten Gegenmanöver. Man stößt auf das Recht selbst als Hinderniß bei der ungezügelten Geltendmachung seines Privatinteresses, und man behandelt das Recht als ein Hinderniß. Man markter, man feilscht mit ihm, man handelt ihm hie und da einen Grundsatz ab, man beschwichtigt es durch die flehendste Hinweisung auf das Recht des Interesses, man klopft ihm auf die Schultern, man flüstert ihm ins Ohr, das seien Ausnahmen und keine Regel ohne Ausnahme, man sucht das Recht gleichsam durch den Terrorismus und die Akkuratesse, die man ihm gegen den Feind gestattet, zu entschädigen für die schlüpfrige Gewissensweitheit, mit der man es als Garantie des Angeklagten und als selbständigen Gegenstand behandelt. Das Interesse des Rechts darf sprechen, insoweit es das Recht des Interesses ist, aber es muß schweigen, sobald es mit diesem Heiligen kollidirt.

Der Waldeigenthümer, der selbst gestraft hat, ist so konsequent, auch selbst zu richten, denn er richtet offenbar, indem er ein Urtheil ohne rechtskräftige Geltung für rechtskräftig erklärt. Welch' eine thörichte, unpraktische Illusion ist überhaupt ein parteiloser Richter, wenn der Gesetzgeber parteiisch ist? Was soll ein uneigennütziges Urtheil, wenn

das Gesetz eigennützig ist? Der Richter kann den Eigennutz des Gesetzes nur puritanisch formuliren, nur rücksichtslos anwenden. Die Parteilosigkeit ist dann die Form, sie ist nicht der Inhalt des Urtheils. Den Inhalt hat das Gesetz antizipirt. Wenn der Prozeß Nichts als eine gehaltlose Form ist, so hat solche formale Lappalie keinen selbständigen Werth. Nach dieser Ansicht würde chinesisches Recht französisches Recht, wenn man es in die französische Prozedur einzwängte, aber das materielle Recht hat seine nothwendige, eingeborne Prozeßform, und so nothwendig im chinesischen Recht der Stock, so nothwendig zu dem Inhalt der hochnothpeinlichen Halsgerichtsordnung die Tortur als Prozeßform gehört, so nothwendig gehört zum öffentlichen freien Prozeß ein seiner Natur nach öffentlicher, durch die Freiheit und nicht durch das Privatinteresse diktirter Gehalt. Der Prozeß und das Recht sind so wenig gleichgiltig gegen einander, als etwa die Formen der Pflanzen und Thiere gleichgiltig sind gegen das Fleisch und das Blut der Thiere. Es muß ein Geist sein, der den Prozeß und der die Gesetze beseelt, denn der Prozeß ist nur die Lebensart des Gesetzes, also die Erscheinung seines innern Lebens.

Die Seeräuber von Tidong brechen den Gefangenen, um sich ihrer zu versichern, Arme und Beine. Um sich der Forstfrevler zu versichern, hat der Landtag dem Rechte nicht nur Arme und Beine gebrochen, sondern sogar das Herz durchbohrt. Wir erachten hiergegen sein Verdienst, um die Wiedereinführung unseres Prozesses in einigen Kategorien, als wahre Nullität; wir müssen im Gegentheil die Offenherzigkeit und Konsequenz anerkennen, die dem unfreien Gehalt eine unfreie Form giebt. Bringt man materiell das Privatinteresse, welches das Licht der Oeffentlichkeit nicht erträgt, in unser Recht hinein, so gebe man ihm auch seine angemessene Form, heimliches Verfahren, damit wenigstens keine gefährlichen, selbstgefälligen Illusionen erweckt und genährt werden. Wir halten es für die Pflicht aller Rheinländer und vorzugsweise der rheinischen Juristen, in diesem Augenblicke ihre Hauptaufmerksamkeit dem Rechtsgehalt zu widmen, damit uns nicht zuletzt die leere Maske zurückbleibt. Die Form hat keinen Werth, wenn sie nicht die Form des Inhalts ist.

Der eben besprochene Vorschlag des Ausschusses und das billigende Votum des Landtags sind der Blüthenpunkt der ganzen Debatte, denn die Kollision zwischen dem Interesse der Forsthut und den Rechtsprin-

zipien, den durch unser eigenes Gesetz sanktionirten Rechtsprinzipien, tritt hier in das Bewußtsein des Landtags selbst. Der Landtag hat darüber abgestimmt, ob die Rechtsprinzipien dem Interesse der Forsthut zu opfern seien oder das Interesse der Forsthut den Rechtsprinzipien, und das Interesse hat das Recht überstimmt. Man hat sogar eingesehen, daß das ganze Gesetz eine Exzeption vom Gesetz und deshalb gefolgert, daß jede exzeptionelle Bestimmung darin zulässig sei. Man beschränkte sich darauf, Konsequenzen zu ziehen, die der Gesetzgeber versäumt hat. Ueberall, wo der Gesetzgeber vergaß, daß es sich um eine Exzeption vom Gesetz und nicht von einem Gesetz handelt; wo er den rechtlichen Standpunkt geltend macht, da tritt die Thätigkeit unseres Landtags mit sicherem Takt berichtigend und ergänzend hinzu und läßt das Privatinteresse dem Recht Gesetze geben, wo das Recht dem Privatinteresse Gesetze gab.

Der Landtag hat also vollkommen seine Bestimmung erfüllt. Er hat, wozu er berufen ist, ein bestimmtes Sonderinteresse vertreten und als letzten Endzweck behandelt. Daß er dabei das Recht mit Füßen trat, ist eine einfache Konsequenz seiner Aufgabe, denn das Interesse ist seiner Natur nach blinder, maßloser, einseitiger, mit einem Worte gesetzloser Naturinstinkt, und kann das Gesetzlose Gesetze geben? Das Privatinteresse wird so wenig zum Gesetzgeben befähigt dadurch, daß man es auf den Thron des Gesetzgebers setzt, als ein Stummer, dem man ein Sprachrohr von enormer Länge in die Hand giebt, zum Sprechen befähigt wird.

Wir sind nur mit Widerstreben dieser langweiligen und geistlosen Debatte gefolgt, aber wir hielten es für unsere Pflicht, an einem Beispiel zu zeigen, was von einer Ständeversammlung der Sonderinteressen, würde sie einmal ernstlich zur Gesetzgebung berufen, zu erwarten sei.

Wir wiederholen noch einmal, unsere Landstände haben ihre Bestimmung als Landstände erfüllt, aber wir sind weit entfernt, sie damit rechtfertigen zu wollen. Der Rheinländer mußte in ihnen über den Landstand, der Mensch mußte über den Waldeigenthümer siegen. Es ist ihnen selbst gesetzlich nicht nur die Vertretung der Sonderinteressen, sondern auch die Vertretung des Interesses der Provinz überwiesen und so widersprechend beide Aufgaben sind, in einem Kollisionsfalle durfte man keinen Augenblick anstehen, die Vertretung des Sonderinteresses der Vertretung der Provinz aufzuopfern. Der Sinn für Recht und Gesetz ist der bedeutsamste Provinzialismus der Rheinländer; aber es versteht sich von selbst, daß das Sonderinteresse, wie kein Vaterland,

so keine Provinz, wie nicht den allgemeinen, so nicht den heimischen Geist kennt. In direktem Widerspruch zu der Behauptung jener Schriftsteller der Einbildung, welche ideale Romantik, unergründliche Gemüthstiefe und fruchtbarste Quelle individueller und eigenthümlicher Gestaltungen der Sittlichkeit in einer Vertretung der Sonderinteressen zu finden belieben, hebt eine solche alle natürlichen und geistigen Unterschiede auf, indem sie an ihrer Stelle die unsittliche, unverständige und gemüthlose Abstraktion einer bestimmten Materie und eines bestimmten, ihr sklavisch unterworfenen Bewußtseins auf den Thron erhebt.

Holz bleibt Holz in Sibirien wie in Frankreich, Waldeigenthümer bleibt Waldeigenthümer in Kamtschatka wie in der Rheinprovinz. Wenn also Holz und Holzbesitzer als solche Gesetze geben, so werden sich diese Gesetze durch Nichts unterscheiden, als den geographischen Punkt, wo, und die Sprache, worin sie gegeben sind. Dieser verworfene Materialismus, diese Sünde gegen den heiligen Geist der Völker und der Menschheit ist eine unmittelbare Konsequenz jener Lehre, welche die Preußische Staatszeitung dem Gesetzgeber predigt, bei einem Holzgesetz nur an Holz und Wald zu denken und die einzelne materielle Aufgabe nicht politisch, das heißt nicht im Zusammenhang mit der ganzen Staatsvernunft und Staatssittlichkeit zu lösen.

Die Wilden von Kuba hielten das Gold für den Fetisch der Spanier. Sie feierten ihm ein Fest und sangen um ihn und warfen es dann ins Meer. Die Wilden von Kuba, wenn sie der Sitzung der rheinischen Landstände beigewohnt, würden sie nicht das Holz für den Fetisch der Rheinländer gehalten haben? Aber eine folgende Sitzung hätte sie belehrt, daß man mit dem Fetischismus den Thierdienst verbindet, und die Wilden von Kuba hätten die Hasen ins Meer geworfen, um die Menschen zu retten.

Anmerkungen.

Die Beiträge, die Marx von Bonn aus für die Rheinische Zeitung geschrieben hat, tragen das Korrespondenzzeichen „*“, die beiden Artikel über den rheinischen Landtag sind zudem „Ein Rheinländer“ gezeichnet, gleich dem Beitrag für die Anekdota. Wie Ruge, so fragte auch Oppenheim bei Marx an, ob dieser nicht mit seinem Namen zeichnen wolle. Marx ist jedoch nicht darauf eingegangen.

Er sagt in dem Artikel über die Preßfreiheit, daß der Name in der Presse nicht zur Sache gehöre, und ähnlich heißt es in der Vertheidigung des Moselkorrespondenten, die Anonymität gehöre zum Wesen der Zeitungspresse; sie mache eine Zeitung aus dem Sammelplatze vieler individueller Meinungen zu dem Organ eines Geistes. Der Name schlösse einen Artikel so fest von dem anderen ab, wie der Körper die Personen von einander abschließe, höbe also seine Bestimmung, ein ergänzendes Glied zu sein, völlig auf. Endlich mache die Anonymität nicht nur den Sprecher selbst, sondern auch das Publikum unbefangener und freier, indem es nicht auf den Namen sähe, welcher spräche, sondern auf die Sache, die er spräche, indem es, von der empirischen Person ungestört, die geistige Persönlichkeit allein zum Maße seines Urtheils mache. Auch in der Neuen Rheinischen Zeitung ist später die namentliche Zeichnung der Artikel unterblieben.

Ehe Marx seine Thätigkeit im Mai 1842 mit dem Artikel über Preßfreiheit begann, erschien schon im Januar ein Aufsatz mit dem Zeichen „*“. Er handelte über „Schelling und das wiedererwachende kirchliche Leben in Berlin“ und rührte nach einer Fußnote der Redaktion von einem Gelehrten her, der in dem neuern philosophischen Kampfe in vorderster Reihe stehe, doch ist nach Inhalt und Stil vollkommen ausgeschlossen, daß Marx ihn verfaßt hat. Ebenso wenig vermag ich seine Spur in den Korrespondenzen aus Bonn zu entdecken, auf die mich Engels aufmerksam machte. Sie sind ganz kurz und nichtssagend, höchstens könnten ein paar, aus Bonn vom 8. Mai datirte Zeilen, die Bruno Bauers Abreise nach Berlin melden und einige spitze Bemerkungen über Bonner Universitätszustände enthalten, von Marx eingesandt sein.

Sonst erschöpft sich seine Mitarbeit von Bonn her in den beiden Artikeln über den rheinischen Landtag, die Polemik gegen die Kölnische Zeitung und die Kritik von Hugos Naturrecht. Der Dritte Artikel über den Landtag erschien allerdings erst, als Marx eben in die Redaktion eingetreten war, doch hat er ihn schon mitgebracht oder vorher eingesandt; solche Arbeiten lassen sich natürlich nicht in wenigen Tagen aus dem Aermel schütteln.

Seine erste redaktionelle Kundgebung ist dann die Polemik gegen die Augsburger Allgemeine Zeitung über Kommunismus. Von nun an ist seine Thätigkeit in den Spalten der Zeitung schwerer zu verfolgen, weil sie redaktionelle Thätigkeit ist. Eine kurze Notiz in der Nummer vom 28. November ist augenscheinlich von Marx verfaßt; sie enthält nur die Zurückweisung einer vom Frankfurter Journal gebrachten Nachricht, wonach eine Karikatur auf Hermes aus der Redaktion der Rheinischen Zeitung hervorgegangen sein sollte. Am 30. November führt Marx in einem dreispaltigen Leiter einmal den Krieg um des Krieges willen. Ein Korrespondent vom Main hatte die Augsburger Allgemeine Zeitung beschuldigt, einen Roman Mosens günstig besprochen zu haben, weil er in ihrem Verlage erschienen sei. Ein paar Tage darauf brachte die Rheinische Zeitung eine trockene Berichtigung, der Roman sei nicht von Cotta, sondern von Duncker & Humblot verlegt worden, ohne ein Wort der Entschuldigung beizufügen. Darüber beschwerte sich die Augsburgerin nicht ohne Grund, und Marx antwortete ihr mit vieler Verve, aber auch mit einiger Sophistik. Der Abdruck des Artikels lohnt heute nicht mehr; vielleicht gräbt ihn ein hoffnungsvoller Privatdozent von „Marxvernichter" aus.

Im Monat Dezember polemisiren drei lange Redaktionsartikel abermals mit der Augsburgerin über die ständischen Ausschüsse. Sie tragen das Zeichen ** und sind keinesfalls von Marx verfaßt, dazu fehlt ihnen zu sehr der Glanz und die Wucht seines Stils. Aber sie sind reich an den eigenthümlichen Antithesen, die Marx liebte, und legen die Vermuthung nahe, daß er irgendwie daran mitgearbeitet hat. Ich gebe als Probe den Schlußsatz: „Der Staat durchzieht die ganze Natur mit geistigen Nerven, und an jedem Punkte muß es erscheinen, daß nicht die Materie, sondern die Form, nicht die Natur ohne den Staat, sondern die Staatsnatur, nicht der unfreie Gegenstand, sondern der freie Mensch dominirt." Die Artikel machen etwas stark in dunkler Staatshegelei und fallen ziemlich gegen die Artikel über den rheinischen Landtag ab.

Von Neujahr 1843 ab sind die mit der Chiffre * versehenen Redaktionsartikel meines Erachtens ebenso unzweifelhaft von Marx verfaßt, wie die mit anderen Redaktionszeichen versehenen Artikel nicht von ihm verfaßt sind. Gleich durch die ersten Januarnummern — 1., 4., 5., 8., 10., 13. Januar — zieht sich eine kritische, an das Verbot der Leipziger Allgemeinen Zeitung anknüpfende und in Polemik mit anderen Blättern, namentlich mit der Augsburgerin und Kölnerin, fortgesponnene Erörterung über Preßfreiheit hin, die manch durchschlagendes Wort enthält. Doch ist die Polemik selbst ganz veraltet, und was sich an heute noch Lesbarem darin befindet, läßt sich nicht ohne langwierige Erörterungen herausheben. Ich glaube, davon um so eher absehen zu sollen, als die beiden Abhandlungen aus der Anekdotis und der Rheinischen Zeitung, worin sich Marx in grundsätzlichem Zusammenhange über Preßfreiheit verbreitet, im Wortlaute mitgetheilt worden sind; der Eindruck dieser großen Arbeiten würde durch

einen kleinen und etwas schwerfälligen Nachtrab vereinzelter, wenn auch geistreicher Bemerkungen über das gleiche Thema nur verwischt werden.

Längeres Kopfzerbrechen verursachte mir die Frage, ob die Artikel des Moselkorrespondenten, die am 15., 17., 18., 19. und 20. Januar erschienen, zu reproduziren seien. Die Frage wäre gar keine Frage, wenn die Sache so läge, wie Engels sie im Handwörterbuch für Staatswissenschaften irrthümlich darstellt: wenn Marx diese Artikel verfaßt hätte und wenn sie sich mit der Lage der bäuerlichen Winzer an der Mosel beschäftigten. Aber Marx hat nur an den Artikeln mitgearbeitet, ohne daß sich sicher erkennen ließe, in welcher Art und in welchem Umfange, vermuthlich jedoch nur durch Sammlung und Gruppirung des thatsächlichen Materials; dann aber befaßt sich dies Material nicht sowohl mit der Lage der Moselbauern selbst, als mit der Art, wie ihre Klagen durch die Organe der Bureaukratie unterdrückt worden waren. Alle diese Chikanen werden typisch illustrirt durch ihr krassestes Beispiel, durch die gerichtliche Verfolgung des Landtagsabgeordneten Valdenaire, die ich in der Einleitung berührt habe; im Allgemeinen waren die Streiche der damaligen Zensur bei aller Bornirtheit und Bosheit doch zu kleinlich, als daß sich der Abdruck der verhältnißmäßig eingehenden Artikel durch das Interesse rechtfertigen ließe, das der heutige Leser noch an den vermoderten Schelmereien nehmen könnte.

Ueber die letzten kleinen Polemiken, die Marx in der Rheinischen Zeitung geführt hat, habe ich mich gleichfalls schon in der Einleitung geäußert, und ich gehe nun zu den Artikeln über, die in diese Sammlung aufgenommen worden sind.

Debatten über Preßfreiheit. Der Erste Artikel über den rheinischen Landtag erschien in den Nummern 125, 128, 130, 132, 135 und 139 (5., 8., 10., 12., 15., 19. Mai). Ich habe die sechs Abschnitte beibehalten, doch sie dem Sinne nach abgetheilt; in der Zeitung selbst sind sie nach Maßgabe des disponiblen Raumes veröffentlicht worden, so daß sie mehrfach mitten im Gedankenzusammenhang abschneiden. Eingeleitet wurde der Artikel durch eine etwas weitläufige Polemik gegen die Allgemeine Preußische Staatszeitung, die einige Zeit nach dem Erlaß der neuen Zensurinstruktion als offizielles Regierungsorgan in ganz salzloser Weise darüber gespottet hatte, daß die Presse von der ihr eingeräumten Freiheit keinen Gebrauch zu machen wisse. Was Marx dagegen sagt, ist nicht wohl verständlich ohne eine ausführlichere Analyse der offiziellen Albernheiten, deren Ausgrabung eine zwecklose Raumverschwendung sein würde. Die „Abendblattszeit" der deutschen Literatur ist jene traurige Zeit, die Platen in der Verhängnißvollen Gabel gegeißelt hat:

> Dieses mark- und knochenlose Publikum beklatschet nur,
> Was verwandt ist seiner eignen Froschmolluskenbreinatur,
> Kommt doch von Berlin und Dresden ein Roman mit jeder Post,
> Bis die Deutschen kindisch werden über dieser Kinderkost.

Die Abendzeitung erschien in Dresden und wurde von Karl Theodor Winkler herausgegeben, der sich Theodor Hell nannte, und mit Friedrich Kind die „Dichterthees" veranstaltete, bei denen die fadeste Almanachliteratur vorgelesen und von ihren Erzeugern gegenseitig beweihräuchert wurde.

Von den beiden Hallers, die Marx als reaktionäre Typen erwähnt, war es der ältere doch nur in bedingtem Maße; ein bedeutender Naturforscher und nicht ganz unbedeutender Dichter des 18. Jahrhunderts, wurde Albrecht v. Haller mehr von der Voltairischen Aufklärung behelligt, als daß er sie behelligte; La Mettrie widmete dem frommen Manne seinen homme machine, das Schreckenskind des damaligen französischen Materialismus. Der Enkel dieses Haller war dann allerdings eine um so vollsaftigere Frucht der feudal-legitimen Reaktion, die er in seiner Restauration der Staatswissenschaften verherrlichte; sein Geist schwebte über dem Politischen Wochenblatt, das nach der Julirevolution unter der Aegide des romantischen Kronprinzen in Berlin gegründet worden, aber mit dem Ende des Jahres 1841 eingegangen war.

Der leitende Artikel in Nr. 79 der Kölnischen Zeitung. Unter diesem Titel und dem Korrespondenzzeichen von Marx veröffentlichte die Rheinische Zeitung in ihren Nummern 191, 193 und 194 (10., 12. und 14. Juli) drei Artikel gegen Hermes, der sie, ohne sie zu nennen, mit einer heftigen Denunziation angegriffen hatte.

Hermes hatte etwa ausgeführt: eine Partei, die philosophische und religiöse Ansichten in den Zeitungen diskutire, zeige dadurch, daß sie es nicht ehrlich meine, daß ihr weniger an der Aufklärung und Belehrung des Volks, als an der Erreichung anderer äußerer Zwecke gelegen sei; der Staat habe nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, unberufenen Schwätzern das Handwerk zu legen; statt übertriebener Strenge lasse sich ihm vielmehr eine zu weit getriebene Nachsicht zum Vorwurfe machen; es sei die dringendste Pflicht der Zensur, so ekelerregende Auswüchse eines knabenhaften Uebermuths zu beschneiden, und so noch eine ganze Strecke ins Feld hinein. Die Rheinische Zeitung hatte sofort auf das unanständige Konkurrenzmanöver geantwortet, doch scheint sie der Sache größere Wichtigkeit beigelegt zu haben, vielleicht weil sie etwas von den geheimen Beziehungen wußte, die zwischen der Berliner Regierung und Hermes bestanden. So rückte Marx denn noch nach verhältnißmäßig langer Zeit mit dem schweren Geschütz seiner drei Artikel vor, auf die von Oppenheim gefürchtete Gefahr hin, daß der „hündische Zensor" den Redakteur der Kölnischen Zeitung schützen werde.

Das scheint nun aber doch nicht der Fall gewesen zu sein, denn unbarmherziger ließ sich mit dem Denunzianten nicht umspringen, als Marx es in den beiden ersten Artikeln thut. Leider ist diese Polemik heute ungenießbar geworden oder doch nur mit unverhältnißmäßig großer Weitschweifigkeit genießbar zu machen, so daß sie fortbleiben mußte. Um so interessanter ist der dritte Artikel, dessen schlagende Beredtsamkeit nicht erst

hervorgehoben zu werden braucht. Wie schnell sich Marx entwickelte, zeigt sich in der so viel durchsichtigeren und klareren Behandlung eines Themas, das er schon in den Anmerkungen zu seiner Doktordissertation berührt hatte, nämlich wie die philosophische Spekulation ins praktische Leben übergehe. Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, daß wenn Marx auch in diesem dritten Artikel beiläufig von der Kölnischen Zeitung als einer Winkelzeitung spricht, damit nur eine unbestreitbare Thatsache ausgesprochen wurde, sei es immerhin in polemisch wegwerfender Form. Die Kölnische Zeitung war damals noch reines Lokalblatt; erst nach dem Untergange der Rheinischen Zeitung und gerade auch durch ihn begann sie sich auf größerem Fuße zu entwickeln, indem sie viele Leser und manche Mitarbeiter des verbotenen Blattes gewann.

Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule. Dieser Artikel befindet sich in Nummer 221 vom 9. August. Professor Hugo in Göttingen, der wenigstens aus Heines Harzreise noch weiteren Kreisen bekannt sein mag, feierte am 10. Mai 1842 sein fünfzigjähriges Doktorjubiläum, wozu Savigny, der berühmteste Vertreter der historischen Rechtsschule, eine Festschrift erscheinen ließ, um in Hugo den Ahnherrn dieser Schule zu schildern. Es war ein ehrliches, aber keineswegs ein kluges Geständniß, zur Zeit, wo die historische Rechtsschule in ihrer Sünden Blüthe stand, und Savigny selbst als preußischer Justizminister an einer reaktionären Gesetzgebung braute, deren Impotenz zum Glück ihrer Gemeingefährlichkeit gründlichen Abbruch that.

Hugo nannte sich einen Kantianer, war es aber nur in der höchst absonderlichen Form, daß er die Voraussetzung strich, von deren Geltung Kant sein Sittengesetz, seinen kategorischen Imperativ abhängig machte. Um seinen vernünftigen Willen bethätigen zu können, muß jeder Mensch äußerlich frei sein und für sein Handeln eine gesicherte Rechtssphäre besitzen: hieraus leitete Kant die Vernunftnothwendigkeit der einzelnen Rechtsinstitute ab. Dagegen wies Hugo, Rechtsinstitut für Rechtsinstitut nach, daß man ihrer gar nicht bedürfe, um nach dem Kantischen Sittengesetze leben zu können; Recht und Staat seien nicht Dinge der Vernunft, sondern Dinge der Natur, daher, wie andere Naturprodukte, Gegenstände nicht der Spekulation, sondern der Beobachtung. Wenn Hugo die gutsherrlichen Rechte, die Majorate, die Sklaverei, die Staatsbankerotte vertheidigte, so nicht, weil sie vernünftig, sondern obschon sie unvernünftig seien; es war, wie Marx treffend sagte, die Verfaulung, die sich selbst genoß. Marx spielt auf den gespenstergläubigen Dichter Hoffmann an, wenn er sagt, Hugo sei ein Skeptiker gegen das nothwendige Wesen der Dinge, um ein Hoffmann gegen ihre zufällige Erscheinung zu sein; es war eine bodenlose Frivolität, zu behaupten, die Forderungen bürgerlicher Vernunft seien ausführbar in einer Welt feudaler Unvernunft.

Natürlich hatte die historische Rechtsschule die naive Brutalität ihres Begründers verkleiden müssen, um im Zeitalter unserer klassischen Literatur

und Philosophie dauern zu können. Der wackere Roscher, der in demselben Jahre und in demselben Göttingen, wo Hugo seinen akademischen Ehrentag feierte, die Nationalökonomie nach der gleichen Methode einzuseifen begann, sagt mit verschämtem Lächeln, es sei schwer, immer zwischen Ernst und Ironie Hugos zu entscheiden, aber solche Skepsis sei, da nach der Natur des Falls kein praktischer Mißbrauch durch Unmündige zu befürchten gewesen sei, für die wissenschaftliche Befreiung und Vertiefung doch sehr förderlich gewesen. Namentlich war der Begriff des „Organischen" von der historischen Rechtsschule mißbraucht worden, um dem thierischen Rechte, das Hugo verkündete, einen menschlichen Schein zu geben. Die Offenherzigkeit, womit sich Savigny zu seinem geistigen Bahnbrecher bekannte, bot daher einen willkommenen Anlaß, dem ganzen Troß, der damals im Dienste des Despotismus an der Versklavung der Nation arbeitete, die frömmelnde Maske abzuziehen.

[Ueber Kommunismus.] Einige Anspielungen dieses Artikel, der in der Nummer 289 vom 15. Oktober erschien, sind schon in der Einleitung erörtert worden, so der Mephistopheles im Anfang und der obskure Bekannte am Schluß. Wer der Pariser Korrespondent der Allgemeinen Zeitung gewesen sein soll, der die Geschichte behandle, wie der Konditor die Botanik, vermag ich nicht zu sagen, vermuthlich wohl der sogenannte Baron Eckstein aus dem Dänischen, der als getaufter Jude auch Konvertit war. Er war damals Pariser Hauptkorrespondent der Allgemeinen Zeitung und wurde aus Guizots geheimen Fonds genährt, hatte aber vor der Julirevolution enge Beziehungen zur bourbonischen Restauration gehabt, so daß er wohl die feudal-legitimistische Schrulle von der Ausnutzung des Sozialismus durch die Monarchie nach Deutschland exportiren konnte. Bekanntlich wurde diese von Marx schon im Jahre 1842 mit grenzenloser Verachtung behandelte Schrulle zehn Jahre später von Lorenz Stein zur Idee des „sozialen Königthums" ausgepatscht, von demselben Stein, von dem Marx in den Sozialismus eingeweiht worden sein soll!

Bülow-Cummerow war ein altständisch-feudaler Politiker, der unter dem Schutze der neuen Zensurinstruktion eine Schrift über Verfassung und Verwaltung des preußischen Staats veröffentlicht hatte. Sie erregte großes Aufsehen wegen ihrer starken Angriffe gegen die bureaukratische Verwaltung, doch war Marx vollkommen im Recht, diesen „Verfassungsfreund" einfach als feudalistischen Schriftsteller zu behandeln. Aus Bülow-Cummerow sprach nur der Haß des mittelalterlichen Zaunjunkers gegen die historisch immerhin entwickeltere Herrschaftsform der Bureaukratie, ein Haß, den auch der junge Bismarck in erfrischender Offenheit kundzugeben pflegte, und den nicht zuletzt der König theilte, so daß er Rebellen solchen Kalibers immer sehr wohlgesinnt blieb. Im Revolutionsjahre entpuppte sich diese Opposition als die eigentliche Kerntruppe der feudalen Reaktion.

Gleichfalls von feudalen Gesichtspunkten gingen die „Betrachtungen über die Veräußerlichkeit und Theilbarkeit des Grundbesitzes" aus, die Kose-

garten 1842 in Bonn veröffentlichte. Er war aus einem Hamburger Advokaten zum Dozenten der Staatswissenschaften an der Universität Bonn und aus einem Anhänger Adam Smiths zu einem mittelalterlichen Restaurationspolitiker geworden. Daß Marx damals schon seine Schriften gekannt hat, ist nicht ganz ohne Interesse, da Kosegarten dem Scharfsinn Smiths und Ricardos alle Anerkennung zollte, und indem er sie bekämpfte, sich auf Sismondi zu stützen suchte; Kosegarten selbst war freilich eine zu unbedeutende und zu untergeordnete Persönlichkeit, um auch nur negativ anregend auf Marx wirken zu können.

Debatten über Holzdiebstahl. Der Dritte Artikel über den rheinischen Landtag erschien in den Nummern 298, 300, 303, 305 und 307 (25., 27., 30. Oktober, 1. und 3. November). Der Gesetzentwurf, an den sich die Debatten knüpften, ist heute so wenig bekannt, wie zur Zeit, wo Marx schrieb; übrigens kommt es auf seinen Wortlaut auch nicht an für den Zweck der Kritik, die Marx an den Verhandlungen des rheinischen Landtags übte. Sie war so einleuchtend, daß sie wahrscheinlich die erste ernsthafte Drangsalirung veranlaßt hat, die acht Tage später an die Rheinische Zeitung herantrat.

Zum Schluß mag noch der äußerliche Umstand vermerkt werden, daß die mitgetheilten Artikel in den Beilagen erschienen sind, deren die Zeitung jeden zweiten Tag eine herausgab — mit einziger Ausnahme der Polemik gegen die Augsburger Allgemeine Zeitung, die wie alle redaktionellen Polemiken an der Spitze des Hauptblattes als Kölner Artikel erschien. Leitartikel im heutigen Sinne des Worts kannte die Rheinische Zeitung nicht; ihre eigentliche Gedankenfracht ließ sie in der Beilage auslaufen.

IV

Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern.

Einleitung.

Mit der Unterdrückung der Rheinischen Zeitung war Marx auch persönlich vogelfrei geworden. Eine Möglichkeit, öffentlich zu wirken, gab es für ihn nur noch im Auslande; er dachte daran, sich an dem Deutschen Boten aus der Schweiz zu betheiligen, den Herwegh im Verlage des Literarischen Kontors in Zürich herauszugeben beabsichtigte. Marx schrieb deshalb an Ruge, gleich nachdem das Verbot der Rheinischen Zeitung ergangen war.

Ruge griff den Gedanken lebhaft auf, doch trat der Verleger der Deutschen Jahrbücher mit dem Vorschlage dazwischen, diese selbst in der Schweiz fortzusetzen, neben dem Deutschen Boten, der doch schwerlich allein das ganze, ihm durch die Unterdrückung der deutschen Oppositionspresse zufallende Gewicht tragen könne. „Ich will Ihnen nicht verhehlen", schrieb Ruge am 1. Februar an Marx, „daß Wigand den Ehrgeiz hat, Fröbel und Herwegh, der sich mit Fröbel assoziiren wird, nicht ohne Weiteres seinen Ruhm ernten zu lassen, der progressistische Buchhändler zu sein und die Bücher der letzten Bewegung zu verlegen. Er wollte daher durchaus Nichts davon wissen, als ich ihm eröffnete, man solle jetzt alle Kraft in den Boten werfen." Ruge selbst meinte, die Sache habe nun wirklich ihre zwei Seiten; der ursprüngliche Plan des Boten würde ganz verändert werden, „wenn wir uns mit unseren Gesichtspunkten hineinwürfen"; beide Unternehmungen könnten recht gut neben einander bestehen, der Bote als Ersatz für die Rheinische Zeitung, während in den umgetauften und gründlich umgearbeiteten Jahrbüchern das schwere Geschütz der Philosophie arbeite. Da Ruge meinte, daß Marx sich besser für die Redaktion einer Zeitschrift als einer Zeitung eigne, so bot er ihm die Mitredaktion der umgestalteten Jahrbücher an und rechnete ihm für den Anfang ein Jahreseinkommen von 850 Thalern heraus.

Dieser Plan wurde zunächst durch die Ausweisung Herweghs aus Zürich gestört. In einem Schreiben an Marx vom 18. Februar zweifelte

Ruge zwar an der Richtigkeit dieser Thatsache, meinte aber, daß noch Nichts verloren sei, auch wenn sie sich bestätige; selbst in Zürich könnten die im Mai bevorstehenden Wahlen einen Umschwung herbeiführen. „Es stehen uns sonst ja aber auch immer noch Kantönlis genug offen, selbst Straßburg und Brüssel und dergleichen größere. Wenn Ihre Redaktionsqual in Köln zu Ende ist, müssen wir zusammenkommen, und da wird es wohl das Gescheidteste sein, daß Sie nach Leipzig kommen, versteht sich, auf Regiments Unkosten und dann entweder einige Monate in Dresden bleiben oder gleich an den Ort unserer Wiedergeburt vorauseilen.“ Marx scheint nun aber die schweizerischen Zustände pessimistischer beurtheilt zu haben; am 19. März schreibt ihm Ruge: „Ihr Brief, theurer Freund, hat vollkommen Recht mit dem gallo-germanischen Prinzip. Doch wird es zuletzt auf die Handlung ankommen, wenn von der Realisirung die Rede ist. Wigand ist einer, der die Dinge, wenn nicht versteht, so doch ahndet, und ich habe ihn vorbereitet. Merkwürdig paßt sichs, daß ihm eben Fröbel anbietet, mit ihm zusammen in Brüssel eine eigene Firma zu gründen. Ich glaube kaum, daß Wigand das annimmt, denn er ist zu ehrgeizig, um mit Fröbel zusammen zu operiren; gleichwohl giebt diese Gährung im Buchhandel selbst einen unseren Plänen parallelen Impuls, und vielleicht ist in einigen Wochen Alles reif.“ So schnell ging es nun aber nicht, vielmehr zog sich Wigand gänzlich von der Sache zurück, während Fröbel den Deutschen Boten fallen ließ und sich begnügte, die bereits eingelaufenen Beiträge als Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz herauszugeben. Der schweizerische Boden war eben doch zu unsicher, zumal da die reaktionäre Richtung in Zürich am Ruder blieb.

Am 3. Mai schrieb Ruge seinem Bruder, Fröbel und Marx würden dieser Tage nach Dresden kommen, und er werde mit Marx die Revue radicale herausgeben. Am 24. desselben Monats theilte er dann den Plan des neuen Unternehmens an Feuerbach mit, so wie dieser Plan nicht zwar ausgeführt wurde, aber doch ausgeführt werden sollte: „Das Journal (Deutsch-Französische Jahrbücher) wollen wir ganz frei im Auslande drucken und den mittelmäßigen und scholastischen und reservirten Kram der alten Jahrbücher ganz wegwerfen, zu dem Ende uns mit den bedeutendsten Franzosen: Leroux, Proudhon, L. Blanc, vielleicht Lamartine — (Lamennais und Cormenin sind wohl nicht zu haben oder zu brauchen) — zu dem Journale vereinigen, so daß sie unmittelbar

mit hineinschreiben (französisch liest ja Jeder), und auch eine Art Redaktion mit aufstellen. Den Titel und den Prospekt erlassen wir dann mit ihnen gemeinschaftlich und stellen so die geistige Allianz der zwei Nationen plötzlich mit einem Schlage an dieser Unternehmung dar." Ueber dies „gallo-germanische Prinzip", das eben von Feuerbach in den Anekdotis proklamirt worden war, wird sich Ruge inzwischen mit Marx verständigt haben.

Nach Dresden ist Marx damals nicht gekommen und Fröbel erst am 31. Mai. Er war vorher in Berlin gewesen und hatte mit Bruno Bauer verhandelt. „Bauer will theilnehmen", berichtete Ruge an Marx nach Fröbels Erzählung. „Er hätte über Alles geraft und gewüthet und Anfangs gemeint: es müsse jetzt Alles aus einander gehen und Jeder auf eigene Hand operiren; als er dann gehört, daß wir aber gerade jetzt ein energisches Blatt des Radikalismus gründen wollten, sei er umgekehrt und habe gemeint, wenn das wäre, so wolle er sich nicht ausschließen. Die Anderen haben Fröbel sehr mißfallen und entschieden den Eindruck gemacht, den sie nie zu machen verhehlen, nämlich den der dummen Jungen." Mit Fröbel einigte sich Ruge, daß die Zeitschrift im Oktober, wenn irgend möglich, beginnen solle, doch blieb der Ort ihres Erscheinens einer Rekognoszirungsfahrt vorbehalten, die Fröbel und Ruge im August nach Brüssel und Paris unternehmen wollten. Im Uebrigen klagte Fröbel sehr über die Messe und den langen Kredit, den die Buchhändler verlangten; er wünschte ein größeres Betriebskapital für sein Unternehmen und verhandelte darüber mit Ruge, der auch sofort den Plan einer Aktiengesellschaft entwarf, wonach „die Freunde der freien Presse" innerhalb dreier Monate 1000 Aktien zu 50 Thalern zeichnen sollten, verzinslich in jeder Ostermesse zu 4 Prozent, und dazu bestimmt, eine „völlig von der Zensur emanzipirte" und „außer dem Bereich der abhängigen Kantonalpolitik der Schweiz" betriebene Buchhandlung einzurichten. Natürlich scheiterte der für die damaligen Verhältnisse tollkühne Plan, doch entschloß sich der sehr wohlhabende Ruge selbst mit 6000 Thalern als Kommanditär in das Literarische Kontor einzutreten.

Ehe Ruge die Fahrt mit Fröbel antrat, besuchte er Feuerbach in Bruckberg und Marx in Kreuznach. Hier war er am 25. Juli. Am 19. Juni hatte Karl Marx endlich seine Braut heimgeführt, um die er sieben Jahre gedient hatte, „und sie däuchten ihm, als wären es einzelne

Tage, so lieb hatte er sie". In den Flitterwochen seiner Ehe hatte das junge Paar zu berathen, wo es außerhalb der deutschen Grenzen sein Nest bauen solle! In Köln traf Ruge mit Moses Heß zusammen, der ihn nach Brüssel und Paris begleitete und ihn hier mit den französischen Sozialisten bekannt machte, mit Louis Blanc, Cabet, Dezamy, Leroux, Considerant, Flora Tristan und Anderen. Am 11. August, dem dritten Tage seines Pariser Aufenthalts, berichtete Ruge an Marx: „Brüssel ist viel mehr vom deutschen Leben abgesperrt als Paris. Hier sind alle Zeitungen und alle Bücher, ungerechnet die 85000 Menschen aus unserer liebenswürdigen Heimath, in Brüssel dagegen fehlt es an allen Ecken. Die deutschen Gelehrten dort sind zu arm, um sich Alles zu verschaffen, und das deutsche Publikum nicht groß genug, um dort eine deutsche Buchhandlung, wie hier, zu beschäftigen. Dagegen ist Brüssel viel freier in Hinsicht der Presse. Die Septembergesetze, die Kautionen und Alles dergleichen, was hier jetzt furchtbar drückt, fehlen in Brüssel." Eine Zeitlang wurde dann Straßburg als Sitz des neuen Unternehmens erwogen, was den Wünschen des jungen Paares Marx am meisten entsprochen zu haben scheint. Aber am 22. September schrieb Ruge an Marx: „Fröbel ist hier und das Ende vom Liede ist Paris." Er selbst werde wohl herziehen und Marx möge sich auch lieber für Paris als Straßburg entscheiden; mit 3000 Francs oder etwas mehr könne er in Paris leben; übrigens erhielt Marx, wie aus einem späteren Briefe Ruges an Feuerbach hervorgeht, nur 500 Thaler Redaktionsgehalt.

Im November 1843 ist Marx dann mit seiner jungen Frau nach Paris übergesiedelt. Am 30. Oktober schrieb er noch aus Kreuznach an Feuerbach um einen Beitrag für die neue Zeitschrift; am 1. Dezember aber meldete Ruge aus Frankfurt a. M. seine bevorstehende Ankunft in Paris an Marx, der schon dort war. „Die Damen — Ihre Frau, meine verehrte Freundin vor Allen — müssen sichs vorher überlegen, wo ich mit meiner Arche Noah bleibe und ob sich nicht gleich ein passendes Absteigequartier findet, für das ich mich wo möglich gleich entscheiden könnte." Am 10. Dezember entspann sich in der Pariser Presse eine Polemik über die Betheiligung Lamartines an den neuen Jahrbüchern; er bestritt, eine Zusage gegeben zu haben, während Ruge und Marx das Gegentheil versicherten. Es gelang ihnen nicht, auch nur einen französischen Schriftsteller für ihre Zeitschrift zu gewinnen; Louis Blanc

fiel selbst mit religiös-philiströsen Redensarten über sie her; es war wohl in Erinnerung an diese Erfahrungen, daß Marx in seinem Nekrologe auf Proudhon schrieb, dessen Angriffe auf Religion und Kirche hätten ein großes lokales Verdienst gehabt zu einer Zeit, wo die französischen Sozialisten für passend hielten, dem bürgerlichen Voltairianismus des 18. und der deutschen Gottlosigkeit des 19. Jahrhunderts durch Religiosität überlegen zu sein. Proudhon lebte damals noch in der Provinz, und es ist mit ihm wohl nicht verhandelt worden; Leroux, der andere französische Sozialist, der sich mit der deutschen Philosophie beschäftigte, hatte zur Zeit nach einer Angabe Ruges das Schriftstellern ganz an den Nagel gehängt und grübelte über der Erfindung einer Setzmaschine.

Unter dem Titel: Deutsch-Französische Jahrbücher, herausgegeben von Arnold Ruge und Karl Marx, sind dann zwei Lieferungen der neuen Zeitschrift, wie es scheint, in einem Hefte und nicht vor dem März 1844 erschienen. Ein bestimmtes Zeugniß, daß die Ausgabe erfolgt sei, liegt sogar erst vom 28. März vor; da im Texte des Heftes noch eine deutsche Zeitung vom 25. Januar erwähnt wird und der Druck fortwährend stockte, so wird das Heft nicht viel früher erschienen sein. Bekanntlich ist es dabei geblieben; Fröbels Geldmittel versiegten, und ein neuer Verleger war nicht zu gewinnen; zudem erwies sich das Hinüberschmuggeln über die Grenze als sehr schwierig, und endlich entstanden grundsätzliche Zerwürfnisse zwischen Marx und Ruge.

Ueber diese Zerwürfnisse wird weiterhin zu sprechen sein. Hier kommt es zunächst darauf an, den historischen Ort der Arbeiten zu bestimmen, die Marx und Engels in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern veröffentlicht haben.

1. Feuerbachs Humanismus.

Im allgemeinsten Sinne ist dieser historische Ort der Humanismus Ludwig Feuerbachs. Mit ihm beginnt Marx seine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, und mit ihm schließt Engels seine Kritik Carlyles.

In seiner Schrift über Feuerbach sagt Engels, die Masse der entschiedensten Junghegelianer sei durch die praktischen Nothwendigkeiten ihres Kampfes gegen die Religion auf den englisch-französischen Materialismus zurückgedrängt worden. Aber dadurch seien sie in Konflikt mit ihrem Schulsystem gekommen, das die Natur nur als „Entäußerung“ der Idee, die Idee also als das Ursprüngliche und die Natur nur als das Abgeleitete

anerkannt habe. In diesem Widerspruche hätte man sich recht und schlecht herumgetrieben. „Da kam Feuerbachs Wesen des Christenthums. Mit einem Schlage zerstäubte es den Widerspruch, indem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob. Die Natur existirt unabhängig von aller Philosophie; sie ist die Grundlage, auf der wir Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen existirt Nichts, und die höheren Wesen, die unsere Phantasie erschuf, sind nur die phantastische Rückspiegelung unseres eigenen Wesens. Der Bann war gebrochen, das ‚System' war gesprengt und bei Seite geworfen, der Widerspruch war, als nur in der Einbildung vorhanden, aufgelöst. Man muß die befreiende Wirkung dieses Buchs selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein, wir waren alle momentan Feuerbachianer." Engels fügt hinzu, wie enthusiastisch Marx die neue Auffassung begrüßt habe und wie sehr er, trotz aller kritischen Vorbehalte, von ihr beeinflußt worden sei, könne man in der Heiligen Familie lesen.

Man kann es auch schon früher lesen, nämlich in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern. Allein das Wesen des Christenthums war bereits 1841 erschienen, bald nach Bauers Kritik der Synoptiker, ohne daß sich in den ersten, darnach erschienenen Arbeiten von Marx ein besonderer Einfluß Feuerbachs erkennen ließe. Erst in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern tritt dieser Einfluß mächtig hervor; zwischen ihrer Gründung und dem Untergange der Rheinischen Zeitung liegen aber Feuerbachs Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, die in den Anekdotis erschienen. Sie enthielten nicht eigentlich mehr, als schon das Wesen des Christenthums enthalten hatte, aber sie brachen in knappen, kurzen, schlagenden Sätzen mit der Hegelschen Philosophie und mußten einen tiefen Eindruck auf Marx machen; hatte ihm doch eben dieselbe leibhaftige Wirklichkeit, die Feuerbach mit durchschlagender Kraft gegen Hegels unsinnliche Abstraktion geltend machte, die tiefsten Zweifel an jener Philosophie erweckt!

Wie Feuerbach im Wesen des Christenthums die Anthropologie für das Geheimniß der Theologie erklärt hatte, so erklärte er in den Thesen die Theologie für das Geheimniß der spekulativen Philosophie, deren Urheber Spinoza und deren Vollender Hegel gewesen sei. Der Pantheismus sei die nothwendige Konsequenz der Theologie oder des Theismus, die konsequente Theologie, und der Atheismus die nothwendige Konsequenz des Pantheismus, der konsequente Pantheismus. Der Pantheismus sei die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie, der Atheismus sei der umgekehrte Pantheismus. Wie die Theologie den Menschen entzweie und entäußere, um dann das entäußerte Wesen wieder mit ihm

zu identifiziren, so vervielfältige und zersplittere Hegel das einfache, mit sich identische Wesen der Natur und des Menschen, um das gewaltsam Getrennte dann wieder gewaltsam zu vermitteln.

Der „absolute Geist" sei der abgeschiedene Geist der Theologie, der in der Hegelschen Philosophie noch als Gespenst umgehe. Die Theologie sei Gespensterglaube. Die gemeine Theologie habe ihre Gespenster in der sinnlichen Imagination, die spekulative Theologie in der unsinnlichen Abstraktion. Abstrahiren heiße das Wesen der Natur außer die Natur, das Wesen des Menschen außer den Menschen, das Wesen des Denkens außer den Denkakt setzen. Die Hegelsche Philosophie habe den Menschen sich selbst entfremdet, indem ihr ganzes System auf diesen Abstraktionsakten beruhe. Sie identifizire zwar wieder, was sie trenne, aber nur auf eine selbst wieder trennbare, mittelbare Weise. Der Hegelschen Philosophie fehle unmittelbare Einheit, unmittelbare Gewißheit, unmittelbare Wahrheit. Die unmittelbare, sonnenklare, truglose Identifikation des durch die Abstraktion vom Menschen entäußerten Wesens des Menschen könne nicht auf positivem Wege, könne nur als die Negation der Hegelschen Philosophie aus ihr abgeleitet, könne überhaupt nur begriffen, nur verstanden werden, wenn sie als die totale Negation der spekulativen Philosophie begriffen werde, ob sie gleich die Wahrheit derselben sei. Alles stecke zwar in der Hegelschen Philosophie, aber immer zugleich mit seiner Negation, seinem Gegensatze.

Ehrlichkeit und Redlichkeit seien zu allen Dingen nütze — auch zur Philosophie. Ehrlich und redlich sei die Philosophie aber nur, wenn sie die Endlichkeit ihrer spekulativen Unendlichkeit eingestehe — eingestehe also, daß zum Beispiel das Geheimniß der Natur in Gott nichts Anderes sei, als das Geheimniß der menschlichen Natur, daß die Nacht, die sie in Gott setze, um aus ihr das Licht des Bewußtseins zu erzeugen, Nichts sei, als ihr eigenes, dunkles, instinktartiges Gefühl von der Realität und Unentbehrlichkeit der Materie. Der bisherige Gang der spekulativen Philosophie vom Abstrakten zum Konkreten, vom Idealen zum Realen sei ein verkehrter. Auf diesem Wege komme man nie zur wahren, objektiven Realität, sondern immer nur zur Realisation seiner eigenen Abstraktionen, und eben deswegen nie zur wahren Freiheit des Geistes; denn nur die Anschauung der Dinge und Wesen in ihrer objektiven Wirklichkeit mache den Menschen frei und ledig aller Vorurtheile. Die Philosophie sei die Erkenntniß dessen, was ist. Die Dinge so zu denken, so zu erkennen, wie sie sind, sei das höchste Gesetz, die höchste Aufgabe der Philosophie.

Wie die Philosophie, so der Philosoph und umgekehrt: die Eigenschaften des Philosophen — die subjektiven Bedingungen und Elemente der Philo-

sophie seien auch ihre objektiven. Der wahre, der mit dem Leben, dem Menschen identische Philosoph müsse gallo-germanischen Geblütes sein. Diesen Gedanken hätten schon 1716 die Acta philosophorum ausgesprochen: „Wenn wir die Teutschen und Franzosen gegen einander halten, so haben zwar dieser ihre ingenia mehr Hurtigkeit, jene aber mehr Solidität, und könnte man füglich sagen, das temperamentum gallico-germanicum schicke sich am besten zur Philosophie, oder ein Kind, welches einen Franzosen zum Vater, und eine Teutsche Mutter hat, müßte (ceteris paribus) ein gut ingenium philosophicum bekommen.“ Feuerbach meinte nur, die Mutter müsse eine Französin, der Vater ein Deutscher sein. Das Herz — das weibliche Prinzip, der Sinn für das Endliche, der Sitz des Materialismus — sei französisch gesinnt; der Kopf — das männliche Prinzip, der Sitz des Idealismus — deutsch. Das Herz revolutionire, der Kopf reformire; der Kopf bringe die Dinge zu Stande, das Herz in Bewegung. Aber nur wo Bewegung, Wallung, Leidenschaft, Blut, Sinnlichkeit, da sei auch Geist. Nur der Esprit Leibnizens, sein sanguinisches, materialistisch-idealistisches Prinzip habe zuerst die Deutschen aus ihrem Pedantismus und Scholastizismus herausgerissen.

Die Hegelsche Philosophie sei die Aufhebung des Widerspruchs von Denken und Sein, wie ihn insbesondere Kant ausgesprochen habe, aber wohlgemerkt! nur die Aufhebung dieses Widerspruchs innerhalb des Widerspruchs — innerhalb des einen Elements — innerhalb des Denkens. Der Gedanke sei bei Hegel das Sein — der Gedanke das Subjekt, das Sein das Prädikat. Eben deswegen sei Hegel nicht zum Sein als Sein, zum freien, selbständigen, in sich selber glücklichen Sein gekommen. Wer die Hegelsche Philosophie nicht aufgebe, der gebe nicht die Theologie auf. Die Hegelsche Lehre, daß die Natur, die Realität von der Idee gesetzt — sei nur der rationelle Ausdruck von der theologischen Lehre, daß die Natur von Gott, das materielle Wesen von einem immateriellen, das ist abstrakten Wesen geschaffen sei. Die Hegelsche Philosophie sei der letzte Zufluchtsort, die letzte rationelle Stütze der Theologie. Das wahre Verhältniß vom Denken zum Sein sei nur dieses: das Sein sei Subjekt, das Denken Prädikat, aber ein solches Prädikat, welches das Wesen seines Subjekts enthalte. Das Denken sei aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken. Sein sei aus sich und durch sich — Sein werde nur durch Sein gegeben — Sein habe seinen Grund in sich, weil nur Sein Sinn, Vernunft, Nothwendigkeit, Wahrheit, kurz Alles in Allem sei. „Sein ist, weil Nichtsein Nichtsein, das heißt Nichts, Unsinn ist.“ Das Wesen des Seins als Sein sei das Wesen der Natur; die zeitliche Genesis erstrecke sich nur auf die Gestalten, nicht auf das Wesen der Natur.

„Wer nach einem besonderen Realprinzip der Philosophie spekulirt wie die sogenannten positiven Philosophen,

Ist wie ein Thier auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist im Kreis herum geführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Weide.

Diese schöne grüne Weide ist die Natur und der Mensch, denn beide gehören zusammen. Schaut die Natur an, schaut den Menschen an! Hier habt ihr die Mysterien der Philosophie vor euren Augen."

Alle Spekulation über das Recht, den Willen, die Freiheit, die Persönlichkeit ohne den Menschen, außer dem oder gar über dem Menschen, sei eine Spekulation ohne Einheit, ohne Nothwendigkeit, ohne Substanz, ohne Grund, ohne Realität. Der Mensch sei die Existenz der Freiheit, die Existenz der Persönlichkeit, die Existenz des Rechts. Nur der Mensch sei der Grund und Boden des Fichteschen Ichs, der Grund und Boden der Leibnizischen Monade, der Grund und Boden des Absoluten. Alle Wissenschaften müßten sich auf die Natur gründen. Eine Lehre sei so lange nur eine Hypothese, so lange nicht ihre natürliche Basis gefunden sei. Dieses gelte insbesondere von der Lehre der Freiheit. Nur der neuen Philosophie werde es gelingen, die Freiheit, die bisher eine anti- und supranaturalistische Hypothese gewesen sei, zu naturalisiren. Die Philosophie müsse sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden. Diese auf gegenseitiges Bedürfniß, auf innere Nothwendigkeit gegründete Verbindung werde dauerhafter, glücklicher und fruchtbarer sein, als die bisherige Mesalliance zwischen der Philosophie und Theologie.

Hinreißend wie diese Thesen Feuerbachs geschrieben waren, schlossen sie gleichwohl mit einer sehr dürftigen Bemerkung über den Staat. Der Mensch sei das ἓν καὶ πᾶν des Staats. Der Staat sei die realisirte, ausgebildete, explizirte Totalität des menschlichen Wesens. Im Staate würden die wesentlichen Qualitäten oder Thätigkeiten des Menschen in besonderen Ständen verwirklicht, aber in der Person des Staatsoberhaupts wieder zur Identität zurückgeführt. Das Staatsoberhaupt habe alle Stände ohne Unterschied zu vertreten; vor ihm seien sie alle gleich nothwendig, gleich berechtigt. Das Staatsoberhaupt sei der Repräsentant des universalen Menschen. So weit Feuerbach über Hegels Natur- und Religionsphilosophie hinausging, so sehr blieb er hinter Hegels Rechts- und Staatsphilosophie zurück. In seiner Weise hatte Hegel auch die Monarchie verklärt, aber diese Verklärung hatte den Schalk hinter sich.

Marx hat die Thesen Feuerbachs sofort nach dem Erscheinen der Anekdota gelesen, noch während er der Redaktion der Rheinischen Zeitung angehörte. Der Brief Ruges vom 19. März, woraus hervorgeht, daß

Marx das „gallo-germanische Prinzip“ begrüßte, ist schon erwähnt worden; aus demselben Brief läßt sich aber auch der erste und gleich der entscheidende kritische Vorbehalt ersehen, den Marx gegen Feuerbach zu machen hatte. Ruge schreibt nämlich an Marx: „Ueber Feuerbachs Natureinseitigkeit stimm' ich Ihnen bei. Er hat aber außerdem sehr viel politischen Sinn, nur meint er, sei in Deutschland dem Dinge nicht anders als von der Theologie aus beizukommen. Wir können die Religion nicht missen, das ist wahr, aber es giebt bei alledem doch bereits eine sehr gereinigte reellpolitische Atmosphäre, die kultivirt und erleuchtet und erwärmt sein will.“ Es wäre vielleicht richtiger gewesen, zu sagen, daß Feuerbach sehr viel politisches Gefühl hatte; er war ein viel zu human denkender Mensch, um in politischen Dingen nicht demokratisch zu empfinden. Aber mit seinem politischen Denken ist es immer schwach bestellt gewesen, Dank den beengenden Lebensverhältnissen, aus denen er nie herausgekommen ist. So sehr sich Ruge und Marx um seine Mitarbeit bemühten und so sehr sein Geist über den Deutsch-Französischen Jahrbüchern schwebte, so hat er doch nur einige Zeilen dazu beigesteuert; nachdem er anfänglich dem Plane, in eben diesen Zeilen, zugestimmt hatte, wandelten ihn mancherlei Bedenken an; dazu kam eine gewisse Schwerfälligkeit der Arbeitsweise, die ihn an der von Marx in liebenswürdig-stürmischer Weise erbetenen Charakteristik Schellings hinderte.

Sein humanistisches Prinzip als solches aber ist für Marx eine Offenbarung gewesen. Daran gemessen, bestand der französische Sozialismus nur in unvollkommenem Maße. Man darf annehmen, daß Marx ihn in den Monaten der Muße, die der Unterdrückung der Rheinischen Zeitung folgten, zu studiren begonnen hat, aber die Einen boten ihm dogmatische Abstraktionen, fertige Zukunftsbilder, die den unmöglichen Anspruch erhoben, endgiltig mit der historischen Entwicklung abzuschließen, während die Anderen ohne Steuer vor Wind und Wellen trieben, in den metaphysischen Regionen, in denen die Deutschen durch die Hegelsche Dialektik einen sicheren Kompaß besaßen. Es ist diese Dialektik, mit der sich Marx in der „allgemeinen Anarchie unter den Reformern“ seinen Weg suchen will. Er gesteht sich selbst und beansprucht von den Anderen das gleiche Geständniß, daß sie alle keine exakte Vorstellung von dem hätten, was werden solle. Aber gerade hierin sieht er einen Vorzug der neuen Richtung, die nicht dogmatisch die Welt antizipiren, sondern aus der Kritik der alten Welt die neue finden wolle. Wäre die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht ihre Sache, so wäre desto gewisser, was sie zu vollbringen hätten: die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos in dem doppelten Sinne, daß die Kritik sich weder vor

ihren Resultaten fürchte, noch vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.

Es war ein glücklicher Gedanke, die Deutsch-Französischen Jahrbücher mit einem Briefwechsel der Reformer zu eröffnen, aus denen sozusagen mit objektiver Plastik ihre Konfusion über das Wohin? hervorging. Ob diese Briefe just so geschrieben oder für den Abdruck von ihren Verfassern überarbeitet worden sind, läßt sich nicht mehr bestimmen; sicherlich aber ist der Briefwechsel nicht fingirt, wie Treitschke meint. Um diese Annahme zuzulassen, tritt die Individualität der Verfasser viel zu deutlich hervor. Während Ruge poltert und Bakunin prahlt, bringt es Feuerbach doch nur zu der gelassenen Ruhe des Weisen, der die Praxis nur eben nicht verabsäumt wissen will. Marx dagegen ist mitten in der Praxis, und das deutsche Elend bietet ihm desto größere Hoffnung, je tiefer er ihm, weit tiefer als die Anderen, auf den Grund sieht. Die praktische Schule, die er bei der Rheinischen Zeitung durchgemacht hatte, zeigte nun ihre glückliche Wirkung. Marx will den wirklichen Kampf; er will anknüpfen an das, was nun einmal in Deutschland wirklich war, so schlecht, so rückständig, so verfallen es sein mochte; er will die religiösen und politischen Fragen, von denen die deutschen Zeitgenossen bewegt wurden, in die selbstbewußte menschliche Form erheben.

Für die Religion hatte Feuerbach das Wesentliche gethan. Aber der Politik stand Feuerbachs Humanismus so rathlos gegenüber, wie der französische Sozialismus, der die politischen Fragen zur Seite schob oder ihnen höchstens eine untergeordnete Bedeutung beimaß. So ergab sich für Marx als nächste Aufgabe eine Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, deren Unzulänglichkeit er eben auch schon bei seinen Arbeiten für die Rheinische Zeitung praktisch erprobt hatte.

---

2. Gesellschaft und Staat.

Marx ist nur dazu gekommen, die Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern zu veröffentlichen. Ihr Resultat hat er später in den Worten zusammengefaßt: „Meine Untersuchung mündete in dem Ergebniß, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesammtheit Hegel, nach dem Vorgange der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft' zusammenfaßt, daß aber die Anatomie

der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Oekonomie zu suchen sei." Wenn Hegel im politischen Staat die „Krönung des Gebäudes" gesehen hatte, so wies Marx vielmehr nach, daß in der bürgerlichen Gesellschaft, die von Hegel sehr stiefmütterlich als „Noth- und Verstandesstaat" abgehandelt worden war, der Schlüssel zum Verständniß des historischen Entwicklungsprozesses gesucht werden müsse.

Die Frage kleidete sich ihm zunächst in die Frage nach dem Verhältniß der politischen zur menschlichen Emanzipation. Er ging von der Kritik aus, die Feuerbach an der Religion geübt hatte. „Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte, wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege .... Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ... Die einzige praktisch mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt." Dieser Gedankengang zieht sich wie ein rother Faden durch die Abhandlung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Den Uebergang zu dieser Philosophie findet Marx nun so, daß sie die einzige, mit der offiziellen modernen Gegenwart auf gleicher Höhe stehende, deutsche Geschichte sei. Die deutschen Zustände in ihrer Wirklichkeit sind weit hinter dieser Gegenwart zurückgeblieben; ein Hauptproblem der modernen Zeit, wie das Verhältniß der industriellen zur politischen Welt, ist in Deutschland erst bei der Schürzung, in England und Frankreich schon bei der Lösung des Knotens angelangt. Marx spielt auf die Agitation Lists an, um an ihrem Abstande von dem französischen und englischen Sozialismus die Rückständigkeit der deutschen Zustände zu ermessen. Was bei den fortgeschrittenen Völkern praktischer Zerfall mit den modernen Staatszuständen sei, das sei in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existirten, zunächst kritischer Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände.

An diesem Punkt gräbt Marx nun aber tiefer als Feuerbach. Dieser hatte die Hegelsche Philosophie aufgehoben, um sie achtlos fortzuwerfen, dagegen weiß Marx als guter Dialektiker, daß man eine historische Entwicklung nicht überwindet, indem man sie einfach verneint. Er sagt den Liberalen, also etwa den Hansemann und Genossen: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen; er sagt umgekehrt den Philosophen, also etwa den Bauer und Genossen: Ihr könnt die Philosophie

nicht verwirklichen, ohne sie aufzuheben. Es handelt sich um Aufgaben, deren Lösung nur durch die Praxis möglich ist, und so entsteht die Frage: Wie kann Deutschland zu einer Praxis auf der Höhe der Prinzipien gelangen, zu einer Revolution, die es nicht nur auf das offizielle Niveau der modernen Völker erhebt, sondern auf die menschliche Höhe, welche die nächste Zukunft dieser Völker sein wird?

Es giebt nur einen Weg zu diesem Ziele: die Theorie muß die Massen ergreifen. Aber damit ist die Frage nicht sowohl beantwortet, als vertieft. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. Wie soll Deutschland, das noch nicht einmal die von ihm theoretisch schon überwundenen Stufen praktisch erreicht hat, mit einem salto mortale nicht nur über seine eigenen Schranken hinwegsetzen, sondern zugleich über die Schranken, die es in der Wirklichkeit als Befreiung von seinen wirklichen Schranken empfinden und erstreben muß? Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein, deren Voraussetzungen und Bedürfnisse eben zu fehlen scheinen.

Allein wenn Deutschland nicht die Fortschritte der historischen Entwicklung mitgemacht hat, so hat es doch ihre Leiden erduldet; es wird sich eines Tages auf dem Niveau des europäischen Verfalls befinden, ohne je auf dem Niveau der europäischen Emanzipation gestanden zu haben. Als der zu einer eigenen Welt konstituirte Mangel der politischen Gegenwart wird Deutschland die spezifisch deutschen Schranken nicht niederwerfen können, ohne die allgemeinen Schranken der politischen Gegenwart niederzuwerfen. Nicht die allgemeine menschliche Emanzipation, sondern nur die politische Revolution ist eine Utopie für Deutschland, die nur politische Revolution, die darauf beruht, daß ein Theil der bürgerlichen Gesellschaft sich emanzipirt und zur allgemeinen Herrschaft gelangt, daß eine bestimmte Klasse von ihrer besonderen Situation aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt, daß diese Klasse die ganze Gesellschaft befreit, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befinde, also zum Beispiel Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben könne.

Marx weist nun nach, daß die Vorbedingungen einer solchen politischen Revolution in Deutschland nicht vorhanden seien, daß ihr die philisterhafte Mittelmäßigkeit aller Klassen in Deutschland als unüberwindliches Hinderniß gegenüber stehe, daß der deutschen Gesellschaft die dramatische Spannung des Klassenkampfes fehle, daß jede ihrer Sphären besiegt werde, noch ehe sie gesiegt habe, daß jede Klasse, bevor sie den Kampf mit der über ihr stehenden Klasse beginne, schon in den Kampf mit der unter ihr

stehenden Klasse verwickelt sei. So beruht die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation in der Bildung einer Klasse, die nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provoziren kann, die sich nicht zu emanzipiren vermag, ohne sich von allen übrigen Klassen der Gesellschaft und damit alle übrigen Klassen der Gesellschaft zu emanzipiren, die der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als besonderer Stand ist das Proletariat.

Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen. Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie. Wenn alle inneren Bedingungen erfüllt sind, wird der deutsche Auferstehungstag verkündet werden durch das Schmettern des gallischen Hahns.

Die Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie gehört zu den bedeutendsten Arbeiten des jungen Marx, und eben deshalb hat sie von jeher die höchste Entrüstung des außerordentlichen Professors erregt, der nach der ordentlichen Professur schielt. Fratzenhaftigkeit des Stils, Höhe der Geschmacklosigkeit, die selbst Marx nie wieder so erklommen habe, gänzlich verunglückte Prophetie, keckste Behauptungen ohne jeden Beweisversuch: ist die nur politische Revolution denn nicht in Deutschland eingetreten, obgleich sie nach Marx unmöglich sein sollte? Oder befinden sich England und Frankreich auf der Höhe der menschlichen Emanzipation, worauf sie sich 1844 schon „in nächster Zukunft" befinden sollten? So krächzen die Adler und heulen die Wölfe des Kapitalismus.

Man verzeihe, wenn diesen Faseleien ein Augenblick geschenkt worden ist. Sie wittern wenigstens mit gutem Instinkt, daß sich der Geist des jungen Marx gerade in dieser Arbeit nach Form und Inhalt typisch entfaltet hat, also auch den akademischen Stumpfsinn am schärfsten herausfordert. Wer sich dagegen noch ein wenig ästhetischen Geschmack bewahrt hat, wird nicht ohne Genuß die dialektische Kraft bewundern, womit der jugendliche Denker die überquellende Gedankenfülle bändigt. Die „Manierirtheit", die den Jugendarbeiten von Marx anhaften soll, kann nunmehr, da diese Arbeiten wieder allgemein zugänglich sind, auf ihr wirkliches Wesen geprüft werden; sie ist nichts Anderes, als die naive Freude des Genius an seiner schöpferischen Kraft, die auch wohl einmal in kecken Uebermuth

entartet, wie etwa in Goethes Götz oder Schillers Räubern. Sogar der bürgerliche Literarhistoriker, der in diesen ersten genialen Würfen eitel „Manierirtheit“ finden würde, verfiele rettungsloser Blamage, aber wo Marx ins Spiel kommt, wird selbst die rettungsloseste Blamage zur rettenden That, versteht sich, für die offizielle Gelehrsamkeit.

Es ist noch ein philosophisches Horoskop, das Marx in der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie der deutschen Zukunft stellt; an der Hand von Feuerbachs Humanismus sucht er die Grundlinien der deutschen Emanzipation als der allgemeinen menschlichen Emanzipation zu ziehen. Aber seine Philosophie ist durchdrungen und gesättigt von den Keimen historischer Auffassung. Meisterhaft kennzeichnet er die französische Revolution, die in ihrem historischen Rechte zu begreifen dem französischen Sozialismus so schwer wurde, als die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft, die eine besondere Klasse von ihrer bestimmten Situation aus unternahm; als eine Emanzipation, die sich nicht vollziehen konnte, ohne ein Moment des Enthusiasmus in der Masse hervorzurufen, wodurch sie mit der Gesellschaft im Allgemeinen zusammenzufließen schien, um sich dann doch nur als die Emanzipation der bestimmten Klasse zu entpuppen, von der sie ausging. Und hat Marx darin nicht Recht behalten, daß der deutschen Bourgeoisie die revolutionäre Kühnheit fehle, die der französischen Bourgeoisie die trotzige Parole eingab: Ich bin Nichts, und ich müßte Alles sein?

Jeder historische Leitfaden lehrt die triviale Weisheit, daß eine nur politische Revolution in Deutschland stattgefunden hat. Aber war diese politische Revolution nicht ein „utopischer Traum“ in dem Sinne, worin Marx vorhersagte, daß sie es sein werde? Erlebte die deutsche Bourgeoisie in dieser Revolution nicht ihre Niederlage, bevor sie ihren Sieg feiern, entwickelte sie nicht ihre eigene Schranke, bevor sie die ihr gegenüberstehende Schranke überwinden, machte sie nicht ihr engherziges Wesen geltend, ehe sie ihr großmüthiges Wesen geltend machen konnte? War sie nicht in den Kampf mit dem Proletariat verwickelt, ehe sie den Kampf mit dem Feudalismus begann? Und hieß es nicht im Voraus den Urquell aller Leiden und Qualen nennen, die Deutschland seit einem halben Jahrhundert ertragen hat, wenn Marx sagte, dies Land werde sich eines Morgens auf dem Niveau des europäischen Verfalls befinden, nachdem es sich nie auf dem Niveau der europäischen Emanzipation befunden habe? Gerade im gegenwärtigen Augenblick, wo ein beispielloser Raubzug der Grundrente die deutsche Nation bedroht, liegt die Erinnerung nahe, daß England im Jahre 1844 allerdings in „nächster Zukunft“ die „menschliche Höhe“ erreichen sollte, die solche Plünderungszüge ein- für allemal unmöglich macht.

So eröffnete die Kritik, die Marx an Hegels Rechtsphilosophie übte, neue Fernsichten, an denen man freilich tadeln kann, daß sie die Zukunft zu klar entschleierten, um diese Zukunft nicht näher erscheinen zu lassen, als sie thatsächlich war. Wie diese Aussichten auf die Zeitgenossen wirkten, zeigt ein Brief, den Georg Jung am 26. Juni 1844 an Marx richtete. Jung meldete zunächst, daß hundert Exemplare der Jahrbücher von der badischen Regierung auf dem Dampfschiffe weggeschnappt worden seien und bat um einen neuen Posten nach Lüttich oder Verviers, den er selbst über die Grenze schmuggeln wolle. Er kam dann auf die Empörung der schlesischen Weber zu sprechen und schrieb: „Die schlesischen Unruhen werden Sie ebenso überrascht haben wie uns. Sie sind ein glänzendes Zeugniß von der Richtigkeit Ihrer Konstruktion der deutschen Gegenwart und Zukunft in der Einleitung zur Rechtsphilosophie. Besonders wahr erzeigt sich Ihre Behauptung, daß, da kein System, keine besondere Klasse zu besonderer Herrschaft gelange, auch die Reibung, der Kampf ein weit geringerer sei. Ueberall Sympathie für die Weber, die Rebellen, und wer hier oder da ihren Aufstand in den Zeitungen verdächtigt und mit brutalen Worten behandelt, das ist kein Kapitalist, kein Bourgeois, sondern höchstens ein übereifriger Regierungsmann, der es nicht fassen kann, daß königlich preußische Bajonette Widerstand fanden. In der Kölnischen Zeitung finden Sie jetzt mehr Kommunismus, als weiland in der Rheinischen, ja sie eröffnet eine Subskription für die Hinterbliebenen der bei den jüngsten unglücklichen Ereignissen gefallenen schlesischen Weber, also für die Familien von Rebellen der gefährlichsten Art. Noch mehr — man giebt auf dem guten, soliden Kasino dem Herrn v. Gerlach ein Abschiedsdiner (auch eine gute Geschichte, man giebt dem armen Bedienten die Rheinische Zeitung und was weiß noch Schuld und schickt ihn nun gegen seinen Wunsch, in der Zeitung aber nach seinem Wunsch nach Erfurt, und nun bekommt der Mann, wie ein schlechtes Buch, das verboten wird, auf einmal Werth beim Publikum!). Zugegen sind die reichsten Kaufleute und höchsten Beamten und man sammelt hundert Thaler für die Hinterbliebenen der Rebellen! Angesichts solcher Thatsachen ist das, was bei Ihnen vor wenigen Monaten noch eine kühne, gänzlich neue Aufstellung war, schon fast zur Gewißheit des Gemeinplatzes geworden.“ Thatsachen, wie sie Jung hier erzählt, können in Deutschland freilich nicht mehr vorkommen: nicht einmal für die Frauen und Kinder von streikenden, also völlig gesetzlich kämpfenden Arbeitern wird auf einem Feste gesammelt werden, das die Spitzen der Bourgeoisie und der Büreaukratie für einen preußischen Regierungspräsidenten veranstalten. Aber weshalb nicht? Weil nunmehr die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation gegeben ist, weil der Blitz der Philo

sophie gründlich in den naiven Volksboden des Proletariats eingeschlagen ist, weil die deutsche Arbeiterklasse ihren revolutionären Entschluß gefaßt hat, den kein Gott und kein Mensch zu erschüttern vermag, weil eben dadurch auch die herrschende Klasse in all ihren besondern Schattirungen die Schärfe und die Rücksichtslosigkeit gewonnen hat, die sie zum negativen Repräsentanten der Gesellschaft stempelt.

Alle politische Prophetie ist ein Kinderspiel, wenn sie sich vermißt, den künftigen Gang der Dinge in jeder konkreten Einzelheit vorherzusagen. Ihre Aufgabe kann nach dem treffenden Ausdruck Lassalles immer nur sein, aus der Kenntniß der Vergangenheit die Bedeutung der Gegenwart aufzuschließen und die Umrisse der Zukunft vorauszuzeigen. Diese Umrisse hat Marx in seiner Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie mit fester Hand gezeichnet, was um so bewundernswerther war, als er sich selbst noch im Mauserungsprozesse vom Idealismus zum Materialismus befand, in einem Mauserungsprozesse, der ihm für die Vergangenheit die französische Revolution zwar schon in ihrem materialistischen Kern, die deutsche Reformation aber noch in der schiefen Beleuchtung der Ideologie zeigte.

Ueber den zweiten Aufsatz, den Marx in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern veröffentlichte, hilft sich die professorale Kritik mit dem geistreichen Einwande hinweg, daß er zu speziell sei, als daß ein näheres Eingehen darauf nicht als ungerechtfertigte Weitschweifigkeit angesehen werden müßte. Allerdings hat die kritische Analyse der Abhandlung zur Judenfrage ihre Bedenken in einer Zeit, wo der seichte Antisemitismus und der seichte Philosemitismus um die Palme der Verkehrtheit ringen.

Knüpfte Marx in dem ersten Aufsatz an Hegel an, so in dem zweiten Aufsatz an Hegels radikalsten Ausläufer. Bruno Bauer hatte in den Deutschen Jahrbüchern eine Arbeit über die Judenfrage veröffentlicht, die er noch als besondere Schrift herausgab; dann war er in den Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz auf dasselbe Problem zurückgekommen. Hier wie dort ging er nicht über die religiöse Schranke hinaus, so radikal seine kritische Sichel innerhalb dieser Schranke arbeitete. Er suchte aus dem religiösen Gegensatze zwischen dem Christenthum und dem Judenthum nachzuweisen, erstens daß der christliche Staat den Juden so wenig emanzipiren, wie der Jude als Jude emanzipirt werden könne, und zweitens daß der Christ emanzipationsfähiger sei, als der Jude, weil jener sich leichter von der Religion befreien könne als dieser.

Soweit Bauers Auffassung reichte, erkannte Marx ihre Konsequenz an, aber er wandte gegen sie ein, daß es sich bei der Judenfrage nicht um das Verhältniß der religiösen zur politischen, sondern um das Verhältniß der politischen zur menschlichen Emanzipation handle. Marx machte der

Hegelschen Philosophie gerade in ihrer selbstbewußtesten Form den Prozeß als der letzten Form religiöser Auffassung, als die sie von Feuerbach nachgewiesen worden war. Er zeigte an dem Beispiel der nordamerikanischen Freistaaten auf, daß in einem Lande der vollendeten politischen Emanzipation gleichwohl die lebenskräftige Existenz der Religion zu finden sei, und daß, da das Dasein der Religion das Dasein eines Mangels sei, die Quelle dieses Mangels nur noch im Wesen des Staats selbst gesucht werden müsse. „Die Religion gilt uns nicht mehr als der Grund, sondern nur noch als das Phänomen der weltlichen Beschränktheit. Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Beschränktheit. Wir behaupten nicht, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltlichen Schranken aufzuheben. Wir behaupten, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben, sobald sie ihre weltlichen Schranken aufheben. Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche. Nachdem die Geschichte lange genug in Aberglauben aufgelöst worden ist, lösen wir den Aberglauben in Geschichte auf. Die Frage von dem Verhältniß der politischen Emanzipation zur Religion wird für uns die Frage von dem Verhältniß der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation.“ Indem nun Marx dieses Verhältniß an der Hand der Judenfrage untersuchte, enthüllte es sich ihm als der Unterschied des politischen Staats von der bürgerlichen Gesellschaft.

Die politische Emanzipation des Juden und des religiösen Menschen überhaupt ist die Emanzipation des Staats vom Judenthum und der Religion überhaupt. Die Grenze der politischen Emanzipation zeige sich darin, daß der Mensch sich von einer Schranke befreien könne, ohne daß der Mensch wirklich von ihr frei wäre; der Staat kann ein Freistaat sein, ohne daß der Mensch ein freier Mensch wäre. Die politische Erhebung des Menschen über die Religion theile alle Mängel und alle Vorzüge der politischen Erhebung überhaupt. Der Staat als Staat annullire das Privateigenthum, der Mensch erkläre auf politische Weise das Privateigenthum für aufgehoben, sobald er den Zensus für aktive und passive Wählbarkeit aufhebe, wie es in vielen nordamerikanischen Freistaaten geschehen sei. Dennoch sei mit der politischen Annullation des Privateigenthums das Privateigenthum nicht nur nicht aufgehoben, sondern sogar vorausgesetzt. So mit jedem Unterschiede der Geburt, des Standes, der Bildung, der Beschäftigung, die der Staat in seiner Weise aufhebe, um sie in ihrer Weise bestehen und ihr besonderes Wesen wirken zu lassen. Weit entfernt, diese faktischen Unterschiede aufzuheben, existire der Staat vielmehr nur unter ihrer Voraussetzung, empfinde er sich als politischer Staat und

mache er seine Allgemeinheit geltend nur im Gegensatze zu diesen Elementen.

Aehnlich wie Feuerbach den Gegensatz von Himmel und Erde, konstruirt Marx den Gegensatz von politischem Staat und bürgerlicher Gesellschaft. „Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben. . . . Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur in Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben ein doppeltes, ein himmlisches und irdisches Leben, das Leben im politischen Gemeinwesen, worin er als Gemeinwesen gilt, und das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch thätig ist, die andern Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird. Der politische Staat verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft, wie der Himmel zur Erde. Er steht in demselben Gegensatze zu ihr, er überwindet sie in derselben Weise, wie die Religion die Beschränktheit der profanen Welt, das heißt, indem er sie ebenfalls wieder anerkennen, herstellen, sich selbst von ihr beherrschen lassen muß." Der Konflikt, worin sich der Mensch als Bekenner einer besonderen Religion mit seinem Staatsbürgerthum, mit den andern Menschen als Gliedern des Gemeinwesens befinde, reduzire sich auf die weltliche Spaltung zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft; diesen weltlichen Widerstreit aber, das Verhältniß des politischen Staats zu seinen Voraussetzungen, mögen dies nun materielle Elemente sein, wie das Privateigenthum, oder geistige, wie Bildung und Religion, diese Spaltung zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft, lasse Bauer bestehen, während er gegen ihren religiösen Ausdruck polemisire.

Marx verkennt nicht den großen Fortschritt der politischen Emanzipation; wenn nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, so sei sie doch die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltordnung. Aber man möge sich über ihre Grenze nicht täuschen! Die Zersetzung des Menschen in den Juden und in den Staatsbürger, in den Protestanten und in den Staatsbürger, in den religiösen Menschen und in den Staatsbürger, diese Zersetzung sei keine Lüge gegen das Staatsbürgerthum, keine Umgehung der politischen Emanzipation, sondern vielmehr diese Emanzipation selbst, die also die wirkliche Religiosität des Menschen ebenso wenig aufhebe, als aufzuheben strebe.

„Allerdings: in Zeiten, wo der politische Staat als politischer Staat gewaltsam aus der bürgerlichen Gesellschaft herausgeboren wird, wo die menschliche Selbstbefreiung unter der Form der politischen Selbstbefreiung

sich zu vollziehen strebt, kann und muß der Staat bis zur Aufhebung der Religion, bis zur Vernichtung der Religion fortgehen, aber nur so, wie er zur Aufhebung des Privateigenthums, zum Maximum, zur Konfiskation, zur progressiven Steuer, wie er zur Aufhebung des Lebens, zur Guillotine fortgeht. In den Momenten seines besonderen Selbstgefühls sucht das politische Leben seine Voraussetzung, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Elemente, zu erdrücken und sich als das wirkliche, widerspruchslose Gattungsleben des Menschen zu konstituiren. Es vermag dies jedoch nur durch gewaltsamen Widerspruch gegen seine eigenen Lebensbedingungen, nur indem es die Revolution für permanent erklärt, und das politische Drama endet daher ebenso nothwendig mit der Wiederherstellung der Religion, des Privateigenthums, aller Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, wie der Krieg mit dem Frieden endet."

So orientirt sich Marx wieder an der französischen Revolution. Der nun folgende Nachweis, daß nicht der sogenannte christliche Staat, der das Christenthum als seine Grundlage, als Staatsreligion bekenne, sondern gerade der atheistische Staat, der demokratische Staat, der Staat, der die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft verweise, der vollendete christliche Staat sei — dieser Nachweis ist mehr geistreich durchgeführt, als reich an fruchtbaren Anregungen. Marx faßt sich dann dahin zusammen, daß er nicht mit Bauer den Juden sagt: Ihr könnt nicht politisch emanzipirt werden, ohne euch radikal vom Judenthum zu emanzipiren, sondern vielmehr: Weil ihr politisch emanzipirt werden könnt, ohne euch vollständig und widerspruchslos vom Judenthum loszusagen, darum ist die politische Emanzipation selbst nicht die menschliche Emanzipation. Mit nunmehr wieder tiefem Spatenstich öffnet er neue Quellen historischer Erkenntniß, indem er zur Prüfung der Frage übergeht, ob der Jude, wenn er politisch emanzipirt werden könne, auch die sogenannten Menschenrechte beanspruchen dürfe.

Es handelt sich um die eigentlichen Menschenrechte, die droits de l'homme, soweit sie sich unterscheiden von den Staatsbürgerrechten, den droits du citoyen. Unter diesen Menschenrechten, und zwar in der Form, die sie von ihren Entdeckern, den Nordamerikanern und Franzosen, erhalten haben, findet sich die Gewissensfreiheit, das Recht einen beliebigen Kultus auszuüben. Die Unvereinbarkeit der Religion mit den Menschenrechten liegt so wenig im Begriff dieser Rechte, daß sich das Recht, religiös zu sein, beliebig religiös zu sein, den Kultus seiner besonderen Religion auszuüben, vielmehr ausdrücklich unter ihnen befindet. Der vom citoyen unterschiedene homme ist aber das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. Egalité, liberté, sûreté, propriété sind die Rechte des Mitgliedes der bürger-

lichen Gesellschaft, des egoistischen Menschen, des vom Gemeinwesen getrennten Menschen. „Keines der sogenannten Menschenrechte geht über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Naturnothwendigkeit, das Bedürfniß und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigenthums und ihrer egoistischen Person.“ Wie nun die räthselhafte Thatsache erklären, daß ein Volk, das eben beginnt sich zu befreien und ein politisches Gemeinwesen zu gründen, die Berechtigung des egoistischen, vom Mitmenschen und vom Gemeinwesen abgesonderten Menschen feierlich proklamirt, die Sphäre, in welcher der Mensch sich als Gemeinwesen erhält, unter die Sphäre, in welcher er sich als Theilwesen verhält, degradirt, endlich nicht den Menschen als citoyen, sondern den Menschen als bourgeois für den eigentlichen und wahren Menschen nimmt?

Das Räthsel löst sich dadurch, daß die politische Emanzipation die Auflösung der feudalen, die politische Revolution die Revolution der bürgerlichen Gesellschaft war. Sie stürzte die Herrschermacht, das dem Volk entfremdete Staatswesen, machte den politischen Staat zur allgemeinen Angelegenheit und konstituirte ihn als wirklichen Staat, indem sie alle Stände, Korporationen, Innungen, Privilegien zerschlug, die ebenso viele Ausdrücke der Trennung des Volks von seinem Gemeinwesen waren. „Sie zerschlug die bürgerliche Gesellschaft in ihre einfachen Bestandtheile, einerseits in die Individuen, andererseits in die materiellen und geistigen Elemente, welche den Lebensinhalt, die bürgerliche Situation dieser Individuen bilden. Sie entfesselte den politischen Geist, der gleichsam in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zertheilt, zerlegt, zerlaufen war, sie sammelte ihn aus dieser Zerstreuung, sie befreite ihn aus seiner Vermischung mit dem bürgerlichen Leben, und konstituirte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der allgemeinen Volksangelegenheit, in idealer Unabhängigkeit von jenem besonderen Elemente des bürgerlichen Lebens.“ Mit dem Idealismus des Staats vollendete sich der Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft. Die Abschüttelung des politischen Jochs war zugleich die Abschüttelung der Bande, die den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefangen hielten. Die feudale Gesellschaft war aufgelöst in ihren Grund, in den Menschen, aber in den Menschen, wie er

wirklich ihr Grund war, in den egoistischen Menschen. Dieser Mensch, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, ist nun die Basis, die Voraussetzung des politischen Staats. Er ist als solche anerkannt in den Menschenrechten.

Damit ist das Wesen der politischen Emanzipation klar bestimmt. Sie löst das bürgerliche Leben in seine Bestandtheile auf, ohne diese Bestandtheile selbst zu revolutioniren und der Kritik zu unterwerfen. Sie verhält sich zur bürgerlichen Gesellschaft, zur Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, der Privatinteressen, des Privatrechts, als zur Grundlage ihres Bestehens, als zu ihrer Naturbasis. Sie ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische unabhängige Individuum, andererseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person.

Und hieraus ergiebt sich das Wesen der menschlichen Emanzipation. „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine eigenen Kräfte als gesellschaftliche Kräfte organisirt hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“ Schloß die Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie mit einem philosophischen Abriß des proletarischen Klassenkampfes, so die Abhandlung zur Judenfrage in ihrem ersten Theile mit einem philosophischen Grundriß der kommunistischen Gesellschaft.

---

3. Die Judenfrage.

In dem zweiten Theile dieser Abhandlung beleuchtete Marx das eigentliche Wesen der Judenfrage.

Die deutsche Bundesakte hatte in ihrem Artikel 16 eine gerechte allgemeine Judengesetzgebung vorgesehen, aber dies Versprechen so wenig eingelöst, wie ihre übrigen Verheißungen. Die deutschen Juden lebten staatsrechtlich unter den Trümmern des feudal-mittelalterlichen Ghettos. Wie sehr sich die jüdische Geldmacht mit der kapitalistischen Produktionsweise ausreckte und sich den Regierungen unentbehrlich machte, so hinderte doch der hartnäckige Widerstand, den die Revolution der bürgerlichen Gesellschaft am Absolutismus und Feudalismus fand, die politische Emanzipation der Juden. Wo sie mehr oder weniger durch die französische Fremdherrschaft hergestellt worden war, wurde sie nach Kräften rückgängig

zu machen gesucht; im preußischen Staate allein bestanden etwa achtzehn verschiedene Judengesetzgebungen, die von fast völliger Gleichstellung mit den Christen bis zu fast mittelalterlicher Barbarei alle Stufen von Rechtsbeschränkungen durchliefen.

Jedoch wurde von allen Sünden der vormärzlichen Regierungen diese von den Massen der Nation verhältnißmäßig am wenigsten empfunden. Die mörderische Rolle, die der jüdische Wucher in der Auflösung der feudalen Gesellschaftsorganisation spielte, hatte eine Unsumme von Haß gegen das Judenthum aufgeregt, und nicht nur unter den ausgewucherten Bauern und Handwerkern. Es ist bekannt genug, daß die Vorkämpfer unserer klassischen Literatur und Philosophie den Juden nicht eben geneigt waren, mit der einzigen Ausnahme Lessings, ihres bürgerlichsten Vertreters, der, so wenig seine Judenfreundschaft mit dem heutigen Philosemitismus gemein hatte, die politische Unterdrückung der Juden als ein Unrecht gegen die bürgerliche Weltanschauung empfand. Er dachte darin klarer, als selbst Fichte, der trotz aller antifeudalen, antiklerikalen und antimonarchischen Gesinnung über die Juden sehr hart urtheilte.

Freilich hatte die Sache auch eine Kehrseite. An der ruhmvollen Arbeit unserer großen Denker und Dichter betheiligte sich das Judenthum nicht; Moses Mendelssohn war nichts weniger als ein bahnbrechender Geist, und gerade der verdienstvollste Theil seiner Thätigkeit, seine Bemühung um die Kultivirung der Juden, zeigte am schlagendsten, wie fern das Judenthum dem geistigen Leben der Nation stand. Moses übersetzte den Pentateuch und die Psalmen ins Deutsche, ließ die Uebersetzung aber mit hebräischen Lettern drucken, um die Juden nur erst an den Gebrauch der deutschen Sprache zu gewöhnen, statt des sogenannten „jüdisch-deutschen" Jargons, der, ein greuliches Gemisch von korrumpirtem Deutsch, Hebräisch, Slavisch und anderen Sprachen, seit den späteren Jahrhunderten des Mittelalters zur europäischen Judensprache geworden war. Es lag auf der Hand, daß dies Judenthum noch auf lange hinaus kein Acker für die Gedankensaat unserer klassischen Literatur und Philosophie werden konnte, daß für seine freieren Köpfe der Uebertritt zum Christenthum noch für manches Jahrzehnt ein zivilisatorischer Fortschritt war. Selbst ein so leidenschaftlicher Jude, wie Börne, that diesen Schritt noch im Jahre 1818, zur Zeit einer christlich-germanischen Judenhetze, die ihm sonst das Ausharren beim Judenthum sehr nahe gelegt hätte.

Im Jahre darauf gab Börne eine kleine Schrift „Für die Juden" heraus, worin er sich über die Ursachen des Judenhasses verbreitete, der gleich nach dem sogenannten Befreiungskriege in Deutschland ausgebrochen war. Börne spielte auf Fichte an, wenn er sagte, daß es den ruhmvollen

öffentlichen Rednern, die das deutsche Volk entflammt hätten, um die Einheit dieses Volkes zu thun gewesen sei, und da wären ihnen die Juden mit ihrer abgeschlossenen und fremdartigen Bildung als ein zu harter Bissen erschienen, um sie der allgemeinen Freiheit zu assimiliren. Dazu sei allerlei theatralischer Spuk gekommen; man habe nur Deutsche aus den Wäldern des Tacitus gewollt, mit rothen Haaren und hellblauen Augen, wovon die schwarzen Juden häßlich abgestochen seien. „Endlich war es der zur Zeit des Befreiungskrieges noch dunkle Trieb, der erst jetzt zur Klarheit gekommen, daß nämlich all das Streben und Kämpfen des deutschen Volks gegen die Aristokratie gerichtet sein müsse; dieser war es auch, welcher die Schriftsteller gegen die Juden feindlich stimmte. Denn die Juden und der Adel, das heißt Geld und Vorherrschaft, das heißt dingliche und persönliche Aristokratie, bildeten die beiden letzten Stützen des Feudalsystems. Sie halten fest zusammen." Börne empfahl, den Juden den Schutz der Großen entbehrlich zu machen, damit diese zu keinen jüdischen Anleihen ihre Zuflucht nehmen könnten und unter die Vormundschaft der Volksvertretung gestellt würden.

Inzwischen gewann das Judenthum als Klasse durch die ökonomische Entwicklung viel zu sehr an Macht, um nicht aus eigener Kraft an den Schranken zu rütteln, die seine thatsächliche Herrschaft noch einengten. Da seine politische Emanzipation mit der bürgerlichen Revolution zusammenfiel, so wurde es sehr demokratisch und sehr liberal, mit dem Vorbehalt, die Demokratie und den Liberalismus sofort zu verrathen, wenn sie seiner eigenen Herrschaft hinderlich werden sollten. Wir haben Proben genug davon seit einem halben Jahrhundert erlebt und erleben es noch jeden Tag, daß jüdische Mitbürger, die wir eben als unentwegte Bannerträger der bürgerlichen Demokratie bewunderten, zu fauchenden Reaktionären werden, wenn die Konsequenz eines bürgerlichen Rechts irgend ein spezifisch jüdisches Interesse verletzt, wie immer es sonst um dies Interesse stehen mag. Die Erscheinung ist so alt, wie die Betheiligung des Judenthums an den öffentlichen Kämpfen, und gerade sie hatte Bruno Bauers Arbeiten über die Judenfrage veranlaßt.

Er selbst schrieb darüber: „Man schreit wie über einen Verrath an der Menschheit, wenn die Kritik sich anschickt, das Wesen, welches dem Juden als Juden eigen ist, zu untersuchen. Dieselben vielleicht, die mit Vergnügen zusehen, wenn die Kritik sich des Christenthums bemächtigt, oder diese Kritik für nothwendig halten und selbst verlangen, sind im Stande, Denjenigen zu verdammen, der nun auch das Judenthum einer Kritik unterwerfen will. Das Judenthum soll also ein Privilegium haben: jetzt wo die Privilegien unter den Streichen der Kritik fallen und auch später noch,

wenn sie alle gefallen sind? Die Vertheidiger der Judenemanzipation haben sich daher die sonderbare Stellung gegeben, daß sie gegen die Privilegien kämpfen und in demselben Augenblick dem Judenthum das Privilegium der Unveränderlichkeit, Unverletzlichkeit und Unverantwortlichkeit geben." Klingen diese Sätze nicht, als wären sie heute geschrieben?

Der emanzipatorische Kampf der Junghegelianer gegen die christliche Religion konnte natürlich nicht geführt werden, ohne auch die jüdische Religion zu kritisiren, aber es geschah durchaus in historischer Weise, beiläufig wieder in bezeichnendem Gegensatze zu dem Kantianer Jacoby, der über die Judenfrage schrieb, ohne auch nur eine Ahnung von ihrem historischen Wesen zu verrathen. Feuerbach hatte im Wesen des Christenthums das Judenthum als die Religion des praktischen Egoismus analysirt, aber er war zu dem Schlusse gekommen: „Das Judenthum ist das weltliche Christenthum, das Christenthum das geistliche Judenthum.... Das Christenthum hat den Egoismus des Judenthums zur Subjektivität vergeistigt, das Verlangen nach irdischer Glückseligkeit in die Sehnsucht nach himmlischer Seligkeit verwandelt." Mit gröberem Geschütz war dann allerdings der Nürnberger Professor Daumer aufgefahren, in einer Schrift, die auf Feuerbachs Empfehlung von Wigand verlegt wurde: darin sollte der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Kultus der Nation historisch-kritisch erwiesen sein. Allein wenn Daumer gewissen Judensekten blutige Mysterien, das Schlachten eigener und fremder Kinder nachsagte, so doch nur, um hinzuzufügen, daß auch das Christenthum in seinem Schooße noch lange Zeit Menschenopfer gekannt habe, daß sich die katholische Kirche in ihren ältesten Zeiten heilige Knaben gehalten habe, um sie zu gewisser Zeit zu opfern. Auch Bauer führte aus, das Christenthum habe einen höheren Grad der Unmenschlichkeit erreicht, als das Judenthum, und er folgerte die größere Emanzipationsfähigkeit der Christen gerade daraus, daß der höchste Grad der Unmenschlichkeit erreicht sein müsse, um die reine Menschlichkeit zu gewinnen.

So abgeschmackt das jüdische Wehgeschrei über diese Kritiken des Judenthums war, so führten sie selbst doch nicht auf den Grund der Dinge, auf die Lösung der Frage, wie die jüdische Religion so lange neben der christlichen Religion habe bestehen können und wie sie zu überwinden sei. Bauer meinte, das Christenthum sei entstanden, als der männliche Geist der griechischen Philosophie sich in einer schwachen Stunde mit dem brünstigen Judenthum vermischt habe. Das Judenthum, welches Judenthum geblieben sei, habe diese Liebesumarmung vergessen, nachdem es ihre Frucht geboren habe. Das Judenthum dagegen, das die herrliche Gestalt der weltlichen Philosophie in liebendem Gedächtniß behalten und sich immer

mit dem Gedanken an die menschliche Schönheit des gottlosen Kerls herumgetragen habe, bis es an der Erinnerung gestorben und die wirkliche Philosophie an seine Stelle getreten sei, dieses an seiner heidnischen Liebe gestorbene Judenthum sei das Christenthum. Damit war aber doch eigentlich Nichts gesagt, und auch Feuerbach ließ das Warum des Warum im Dunkeln, wenn er das Judenthum als das weltliche Christenthum und das Christenthum als das geistliche Judenthum analysirte. Den entscheidenden Schritt that erst Marx, indem er die religiöse Frage auf ihre weltliche Grundlage zurückführte, indem er nachwies, weshalb die bürgerliche Gesellschaft aus ihren eigenen Eingeweiden fortwährend den Juden erzeuge, weshalb das Judenthum erst in der bürgerlichen Gesellschaft seine Vollendung erreiche und die bürgerliche Gesellschaft sich erst in der christlichen Welt vollende.

Jeder Kommentar würde diese grundlegende Untersuchung nur abschwächen; die wenigen Seiten wiegen die thurmhohe Literatur auf, die seitdem über die Judenfrage erschienen ist. Erwähnt mag nur noch sein, daß vierzig Jahre, nachdem Marx diese Arbeit veröffentlicht hatte, der Hofprediger Stöcker und der Professor Wagner, das schmutzige Taschentuch des reaktionären Antisemitismus als ihr Banner entfaltend, im Lande umher reisten, um den durch das Sozialistengesetz geknebelten Arbeitern einzureden, der Jude Marx habe zwar den arbeitsamen und fleißigen Fabrikanten, aber nie den jüdischen Wucherer angegriffen; es wäre schade, wenn dieser glorreiche Triumph christlich-germanischer Wahrhaftigkeit je vergessen werden sollte.

---

4. Friedrich Engels und seine Anfänge.

An biographischem Material über Friedrich Engels liegt mir nichts Neues vor. So wenig wie Marx hat er aus seinem elterlichen Hause revolutionäre Anschauungen geerbt; im Gegentheil verband sich die konservative Gesinnung seiner Familie noch mit kirchlicher Orthodoxie. Sein Vater war ein Barmer Fabrikant, und Friedrich Engels widmete sich gleichfalls dem kaufmännischen Berufe. Geboren am 28. November 1820, machte er das Gymnasium bis ein Jahr vor dem Abiturientenexamen, dann in Barmen und Bremen seine Lehrjahre und endlich vom Oktober 1841 bis Oktober 1842 sein Freiwilligenjahr in Berlin durch.

Als Engels nach Berlin kam, hatte Marx es schon seit einem halben Jahre verlassen. Persönlich haben sie sich erst in den letzten Novembertagen des Jahres 1842 kennen gelernt, bei einem Besuche, den Engels der Redaktion der Rheinischen Zeitung abstattete, vor seiner Abreise nach

Manchester, wo er in eine Fabrik eintreten sollte, an der sein Vater betheiligt war. Doch war dies erste Zusammentreffen sehr kühl, wie Engels selbst bezeugt hat; er hatte in Berlin einige Monate mit den Freien verkehrt, gegen deren Treiben sich Marx in denselben Tagen erklärte, wo Engels auf der Redaktion der Rheinischen Zeitung erschien. Engels hatte von Berlin aus gelegentlich für das Blatt korrespondirt, doch ist es mir nicht gelungen, diese Korrespondenzen mit einiger Sicherheit herauszufinden. Ebenso wenig vermag ich zu sagen, ob Engels schon in seiner Berliner oder gar Bremer Zeit einige Schriften verfaßt hat, die ihm von dritter Seite zugeschrieben werden, eine kleine Broschüre gegen den bekehrten Schelling oder ein satirisches Heldengedicht auf Bruno Bauers Absetzung; gewiß ist, daß er die ihm gleichfalls untergeschobene „Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen“ nicht verfaßt hat; der dazumal viel besprochene „Posaunist“ war Bruno Bauer, wie unter Anderem auch aus dessen Briefen an Marx hervorgeht.

Seine historische Wirksamkeit hat Engels jedenfalls erst mit den beiden Aufsätzen für die Deutsch-Französischen Jahrbücher begonnen, und hier erscheint er gleich in seiner besonderen Weise viel fertiger, als Marx in seinen ersten Arbeiten. Besäßen wir reichere Kunde über den jungen Engels, wir würden schwerlich darin so viele Spuren innerer Kämpfe finden, als sich in der ersten geistigen Entwicklung von Marx zeigen. Liebknecht sagt einmal, es sei eine ganz falsche Auffassung, wenn man in Marx den Unnahbaren sähe, in Engels aber den Milderen und Schmiegsameren, der die Gedanken des Olympiers erst den Massen vermittelt habe. Freilich habe Engels, der Lessingisch-heitere Kopf, weit gemeinverständlicher geschrieben, als Marx, aber er sei viel schroffer gewesen, als dieser, der im Verkehr etwas ungemein Gewinnendes gehabt habe. Der Eindruck, den Liebknecht aus seinem persönlichen Umgange mit beiden Männern gewonnen hat, wird durch die geistige Physiognomie bestätigt, die sich in ihren Schriften ausprägt. Wie Lessing, war Engels ein geborener Dialektiker, aber ohne die tiefe spekulative Anlage, die Marx vor ihm voraus hatte, etwa wie sie Leibniz vor Lessing besaß. Dem entspricht es, daß Engels mit seinem Urtheil schneller abschloß und insoweit streitlustiger war, als Marx; wäre dieser nach England verschlagen worden, so wäre er mit Adam Smith und Ricardo nicht so schnell fertig geworden, wie Engels mit ihnen in den Umrissen zu einer Kritik der Nationalökonomie fertig wurde. Wir dürfen es mit aller Sicherheit sagen, denn wir wissen, wie eingehend Marx sich mit Adam Smith und Ricardo beschäftigt hat, als er sie kennen lernte, und wie er auf den Grundlagen fortgebaut hat, die diese bürgerlichen Denker errichtet hatten.

Es erübrigt, ausführlich zu erörtern, was Engels über Adam Smith, den ökonomischen Luther sagt, der den Handel aus der humanen Richtung des 18. Jahrhunderts heraus humanisirt habe, oder was er über die Werth- oder die Grundrententheorie Ricardos ausführt. Wer die späteren Schriften von Marx und Engels kennt, wird diese Sätze des jungen Feuerkopfes leicht von selbst richtig stellen. Engels weiß die Widersprüche der bürgerlichen Oekonomie noch nicht aufzulösen, und er weist auch nicht einmal zuerst darauf hin; das hatten die englischen und französischen Sozialisten schon vorher gethan. Aber der geniale Fortschritt seines Aufsatzes bestand in der Ableitung jener Widersprüche aus ihrer wirklichen Quelle, dem Privateigenthum. Damit war der Weg eröffnet, der die politische Oekonomie in den Sozialismus überleitete, und wenn Engels diesen Weg noch nicht bahnte, so wußte er ihn doch in seinen wesentlichen Stationen abzustecken. Seine Ausführungen über die entmenschenden Wirkungen der kapitalistischen Konkurrenz, über die Bevölkerungstheorie des Malthus, über die immer steigende Fieberhitze der kapitalistischen Produktion, über die Handelskrisen, über das Lohngesetz, über die Fortschritte der Wissenschaft, die unter der Herrschaft des Privateigenthums aus Mitteln zur Befreiung der Menschheit vielmehr Mittel zu immer stärkerer Knechtung der Arbeiterklasse würden, alle diese Ausführungen enthalten die fruchtbaren Keime des modernen wissenschaftlichen Kommunismus nach seiner ökonomischen Seite hin, die Engels zuerst skizzirt hat.

Im Einzelnen war vielleicht Nichts davon völlig neu; Engels hatte von den englischen Sozialisten gelernt und auch von Carlyle, über den er in seinem zweiten Aufsatze für die Deutsch-Französischen Jahrbücher handelt. Aber was er vor ihnen allen voraus hatte, das war die philosophische Schulung und die dialektische Schärfe, womit er das Wesen der kapitalistischen Produktionsweise zu durchdringen und auf seinen wahren Ursprung zurückzuführen, womit er demgemäß auch in dem Elend von heute die Hoffnung auf morgen, in der entmenschten Arbeiterklasse die Retterin der Menschheit zu erkennen wußte. Darin überflügelte er weit sowohl die englischen Sozialisten, die sich zum praktischen Emanzipationskampfe des Proletariats gleichgiltig oder selbst ablehnend verhielten, als auch den Bußprediger Carlyle, der nach dem treffenden Ausdruck eines seiner deutschen Biographen die „Umsturzparteien“ zwar mit Ehrfurcht betrachtete, aber nur so, wie etwa ein frommer Mönch den Attila angestaunt haben mochte, als einen Finger Gottes, der sich strafend gegen die Sünden der herrschenden Klassen erhob. Bekanntlich haben sich die Hoffnungen, die Engels auf die fernere Entwicklung Carlyles setzte, nicht erfüllt; nach seiner Natur wurde Carlyle vielmehr um so reaktionärer,

je revolutionärer die Geschichte wurde. Immerhin sprach sich in diesen Hoffnungen auch mehr die aufrichtige Sympathie aus, die Engels ebenso wie Marx für jede ungewöhnliche Kraft hegte, als eine wirkliche Verkennung Carlyles, den Engels sonst mit einer für die damalige Zeit bewundernswerthen Klarheit beurtheilte.

Mit welcher Freude Marx die Beiträge von Engels für die Deutsch-Französischen Jahrbücher begrüßt haben mag, läßt sich leicht ermessen, wenn sich auch ihr damaliger Briefwechsel nicht erhalten hat. Da Ruge erkrankt war, hatte Marx fast allein die Redaktion der Zeitschrift zu besorgen, wobei es nach Ruges Zeugniß nicht ohne große Enttäuschungen abgegangen ist. Dafür hatte Marx nun eine kongeniale Kraft gefunden, was ihn für alles sonstige Ungemach überreich entschädigen mochte. Es leuchtet auf den ersten Blick ein, wie nahe sich Marx und Engels in ihren Aufsätzen für die Deutsch-Französischen Jahrbücher berühren, und die Gleichheit ihrer Resultate mußte für sie um so werthvoller sein, als diese Resultate auf verschiedenem Wege gewonnen worden waren. Gemeinsam war ihnen der philosophische Ausgangspunkt: Hegels Dialektik, Bauers Selbstbewußtsein, Feuerbachs Humanismus, dann hatten sie den englischen und französischen Sozialismus kennen gelernt, aber nunmehr war für Marx die französische Revolution, für Engels die englische Industrie zum Mittel der Selbstverständigung über die Kämpfe und Wünsche der Zeit geworden.

An den beiden großen historischen Umwälzungen, von denen die Geschichte der modernen bürgerlichen Gesellschaft datirt, hatten sie die innere Zerrissenheit dieser Gesellschaft bis auf ihren Ursprung verfolgt. Marx war zu dem Ergebniß gelangt, daß die menschliche Emanzipation erst vollbracht sei, wenn der Mensch durch die Organisation seiner eigenen Kräfte als gesellschaftlicher Kräfte zum Gattungswesen geworden sei, und fast wörtlich so sagte Engels: Produzirt mit Bewußtsein, als Menschen, nicht als zersplitterte Atome ohne Gattungsbewußtsein, und ihr seid über alle diese künstlichen und unhaltbaren Gegensätze hinaus.

Ein neues Gebiet menschlicher Erkenntniß war entdeckt, und es galt nun, es gründlich zu erforschen und dauernd dem Besitze der Menschheit einzuverleiben. Diese Arbeit haben Marx und Engels fortan gemeinsam gethan.

Ein Briefwechsel von 1843.

M. an R.

Auf der Treckschuit nach D. im März 1843.

Ich reise jetzt in Holland. So viel ich aus den hiesigen und französischen Zeitungen sehe, ist Deutschland tief in den Dreck hineingeritten und wird es noch immer mehr. Ich versichere Sie, wenn man auch nichts weniger als Nationalstolz fühlt, so fühlt man doch Nationalscham, sogar in Holland. Der kleinste Holländer ist noch ein Staatsbürger gegen den größten Deutschen. Und die Urtheile der Ausländer über die preußische Regierung! Es herrscht eine erschreckende Uebereinstimmung, Niemand täuscht sich mehr über dies System und seine einfache Natur. Etwas hat also doch die neue Schule genützt. Der Prunkmantel des Liberalismus ist gefallen, und der widerwärtigste Despotismus steht in seiner ganzen Nacktheit vor aller Welt Augen.

Das ist auch eine Offenbarung, wenngleich eine umgekehrte. Es ist eine Wahrheit, die uns zum wenigsten die Hohlheit unsers Patriotismus, die Unnatur unsers Staatswesens kennen und unser Angesicht verhüllen lehrt. Sie sehen mich lächelnd an und fragen, was ist damit gewonnen? Aus Scham macht man keine Revolution. Ich antworte: die Scham ist schon eine Revolution; sie ist wirklich der Sieg der französischen Revolution über den deutschen Patriotismus, durch den sie 1813 besiegt wurde. Scham ist eine Art Zorn, der in sich gekehrte. Und wenn eine ganze Nation sich wirklich schämte, so wäre sie der Löwe, der sich zum Sprunge in sich zurückzieht. Ich gebe zu, sogar die Scham ist in Deutschland noch nicht vorhanden; im Gegentheil, diese Elenden sind noch Patrioten. Welches System sollte ihnen aber den Patriotismus austreiben, wenn nicht dieses lächerliche des neuen Ritters? Die Komödie des Despotismus, die mit uns aufgeführt wird, ist für ihn ebenso gefährlich, als es einst den Stuarts und Bourbonen die Tragödie war. Und selbst, wenn man diese Komödie lange Zeit nicht für das halten sollte, was sie ist, so wäre sie doch schon eine Revolution.

Der Staat ist ein zu ernstes Ding, um zu einer Harlekinade gemacht zu werden. Man könnte vielleicht ein Schiff voll Narren eine gute Weile vor dem Winde treiben lassen; aber seinem Schicksal trieb' es entgegen eben darum, weil die Narren dies nicht glaubten. Dieses Schicksal ist die Revolution, die uns bevorsteht.

R. an M.

Berlin, im März 1843.

„Es ist ein hartes Wort und dennoch sag' ichs, weil es Wahrheit ist: ich kann kein Volk mir denken, das zerrissener wäre, wie die Deutschen. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen. — Ist das nicht ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt unter einander liegen, indeß das vergossene Lebensblut im Sande zerrinnt?" Hölderlin im Hyperion. — Dies das Motto meiner Stimmung, und leider ist sie nicht neu; derselbe Gegenstand wirkt von Zeit zu Zeit ähnlich auf die Menschen. Ihr Brief ist eine Illusion. Ihr Muth entmuthigt mich nur noch mehr.

Wir werden eine politische Revolution erleben? wir, die Zeitgenossen dieser Deutschen? Mein Freund, Sie glauben was Sie wünschen. O, ich kenne das! Es ist sehr süß, zu hoffen und sehr bitter, alle Täuschungen abzuthun. Es gehört mehr Muth zur Verzweiflung, als zur Hoffnung. Aber es ist der Muth der Vernunft, und wir sind auf dem Punkte angekommen, wo wir uns nicht mehr täuschen dürfen. Was erleben wir in diesem Augenblick? Eine zweite Auflage der Karlsbader Beschlüsse, eine durch das Weglassen der versprochenen Preßfreiheit vermehrte und durch das Versprechen der Zensur verbesserte, — ein zweites Mißlingen der politischen Freiheitsversuche, und diesmal ohne Leipzig und Bellealliance, ohne Anstrengungen, von denen auszuruhen wir Ursache hätten. Jetzt ruhen wir aus vom Ausruhn; und zur Ruhe bringt uns die einfache Wiederholung der alten despotischen Maxime, das Abschreiben ihrer Urkunden. Wir fallen aus einer Schmach in die andere. Ich habe vollkommen dasselbe Gefühl des Drucks und der Entwürdigung, wie zur Zeit der napoleonischen Eroberung, wenn Rußland der deutschen Presse eine strengere Zensur verordnet; und wenn Sie darin einen Trost

finden, daß wir jetzt dieselbe Offenherzigkeit, wie damals genießen, so tröstet mich das durchaus nicht. Als Napoleon in Erfurt zu den deutschen Gratulanten, die ihn mit notre prince anredeten, sagte: je ne suis pas votre prince, je suis votre maître, wurde er mit rauschendem Beifall aufgenommen. Und hätte ihm der russische Schnee nicht darauf geantwortet, die deutsche Entrüstung schliefe noch. Sagen Sie mir nicht, dieses unverschämte Wort sei blutig gerächt worden, reden Sie mir nicht ein, die zufällige Rache wäre nothwendig erfolgt, alle Völker seien abgefallen von dem nackten und bloßen Despotismus, sobald er sich ganz enthüllt hätte. Ich will ein Volk sehen, das ohne alle anderen Völker seine Schmach fühlt; ich nenne Revolution die Umkehr aller Herzen und die Erhebung aller Hände für die Ehre des freien Menschen, für den freien Staat, der keinem Herrn gehört, sondern das öffentliche Wesen selbst ist, das nur sich angehört. So weit bringen es die Deutschen nie. Sie sind längst historisch zu Grunde gegangen. Daß sie überall mit zu Felde gelegen, beweist Nichts. Es wird den eroberten und beherrschten Völkern nicht erspart, sich zu schlagen, aber sie sind nur Gladiatoren, die sich für einen fremden Zweck schlagen und, wenn ihre Herren den Daumen niederdrücken, sich erwürgen. Seht, wie das Volk sich für uns schlägt! sagte 1813 der König von Preußen. Deutschland ist nicht der überlebende Erbe, sondern die anzutretende Erbschaft. Die Deutschen zählen nie nach kämpfenden Parteien, sondern nach der Seelenzahl, die dort zu verkaufen ist.

Sie sagen, die liberale Heuchelei ist entlarvt. Es ist wahr, es ist sogar noch mehr geschehen. Die Menschen fühlen sich verstimmt und beleidigt, man hört Freunde und Bekannte unter einander räsonniren, überall redet man hier von dem Schicksal der Stuarts, und wer sich fürchtet, unvorsichtige Worte zu sagen, der schüttelt wenigstens den Kopf, um anzuzeigen, daß eine gewisse Bewegung in ihm vorgeht. Aber Alles redet und redet nur: ist auch nur Einer da, der seinem Unwillen zutraute, daß er allgemein sei? Ist ein Einziger so thöricht, unsre Spießbürger und ihre unvergängliche Schafsgeduld zu verkennen? — Fünfzig Jahre nach der französischen Revolution und die Erneuerung aller Unverschämtheiten des alten Despotismus, das haben wir erlebt. Sagen Sie nicht, das 19. Jahrhundert erträgt ihn nicht. Die Deutschen haben dies Problem gelöst. Sie ertragen ihn nicht nur, sie ertragen ihn mit Patriotismus, und wir, die wir darüber erröthen, grade wir wissen,

daß sie ihn verdienen. Wer hätte nicht gedacht, dieser schneidende Rückfall vom Reden ins Schweigen, vom Hoffen in die Hoffnungslosigkeit, von einem menschenähnlichen in einen völlig sklavischen Zustand würde alle Lebensgeister aufregen, Jedem das Blut zum Herzen treiben und einen allgemeinen Schrei der Entrüstung hervorrufen! Der Deutsche hatte Nichts, als die Geisterfreiheit, die der Mensch, der einem andern leibeigen ist, immer noch haben kann, und auch diese ist ihm nun entrissen; die deutschen Philosophen waren schon früher Diener der Menschen, sie redeten und schwiegen auf Befehl, Kant hat uns die Dokumente mitgetheilt; aber man duldete die Kühnheit, daß sie in abstracto den Menschen für frei erklärten. Jetzt ist auch diese Freiheit, die sogenannte wissenschaftliche oder die prinzipielle, die sich bescheidet, nicht realisirt zu werden, aufgehoben und es haben sich natürlich Leute genug gefunden, die Tassos Glauben predigen:

Glaubt nicht, daß mir
Der Freiheit wilder Trieb den Busen blähe,
Der Mensch ist nicht geboren frei zu sein.
Und für den Edlen ist kein schöner Glück,
Als einem Fürsten, den er ehrt, zu dienen.

Wollten wir einwenden: und wenn er ihn nicht ehrt? so wiederholen sie: frei zu sein, ist er nicht geboren. Es handelt sich um seinen Begriff, nicht um sein Glück. Ja, Tasso hat Recht, ein Mensch, der einem Menschen dient, und den man einen Sklaven nennt, kann sich glücklich fühlen, er kann sich sogar adelig fühlen, die Geschichte und die Türkei beweisen es. Zugegeben also, daß nicht Mensch und freies Wesen, sondern Mensch und Diener ein Begriff ist, so ist die alte Welt gerechtfertigt.

Gegen das Faktum, daß die Menschen zum Dienen geboren und ein Besitzthum ihrer angebornen Herren seien, hatten die Deutschen 25 Jahre nach der Revolution Nichts einzuwenden. Im deutschen Bunde sind die deutschen Fürsten zusammengetreten, um ihren Privatbesitz von Land und Leuten wieder herzustellen und die „Menschenrechte“ wieder abzuschaffen. Das war antifranzösisch, man jauchzte ihnen zu. Nun kommt die Theorie dieses Faktums hinterher und warum sollte Deutschland sie nicht ohne Unwillen anhören! Warum sich nicht über sein Schicksal mit dem Gedanken trösten, es muß so sein, der Mensch ist nicht geboren, frei zu sein?

Und so ist es, dies Geschlecht ist wirklich nicht geboren, frei zu sein. Dreißig Jahre, politisch verödet und unter einem so entwürdigenden

Druck, daß selbst die Gedanken und die Gefühle der Menschen von der geheimen Polizei der Zensur beaufsichtigt und geregelt wurden, haben Deutschland politisch nichtiger hinterlassen, als es je gewesen. Sie sagen, das Narrenschiff, welches ein Spiel von Wind und Wellen ist, wird seinem Schicksal nicht entgehen und dieses Schicksal ist die Revolution. Aber Sie setzen nicht hinzu, diese Revolution ist die Genesung der Narren, im Gegentheil, ihr Bild führt nur auf den Gedanken des Unterganges. Aber ich gebe Ihnen auch den Untergang nicht zu, der noch erst zu erwarten wäre. Physisch geht dies brauchbare Volk nicht unter, und geistig oder mit seiner Existenz als freies Volk ist es längst am Ende.

Wenn ich Deutschland nach seiner bisherigen und nach seiner gegenwärtigen Geschichte beurtheile, so werden Sie mir nicht einwerfen, seine ganze Geschichte sei verfälscht und seine ganze jetzige Oeffentlichkeit stelle nicht den eigentlichen Zustand des Volkes dar. Lesen Sie die Zeitungen, welche Sie wollen, überzeugen Sie sich, daß man nicht aufhört — und Sie werden zugeben, daß die Zensur Niemanden hindert aufzuhören —, die Freiheit und das Nationalglück zu loben, welches wir besitzen; und dann sagen Sie einem Engländer, einem Franzosen oder auch nur einem Holländer, daß dies nicht unsre Sache und unser Charakter wäre.

Der deutsche Geist, so weit er zum Vorschein kommt, ist niederträchtig, und ich trage kein Bedenken zu behaupten, wenn er nicht anders zum Vorschein kommt, so ist dies lediglich die Schuld seiner niederträchtigen Natur. Oder wollen Sie seine Privatexistenz, seine stillen Verdienste, seine ungedruckten Tischgespräche, seine Faust in der Tasche so hoch anschlagen, daß ihm die Schmach seiner gegenwärtigen Erscheinung durch die Ehre seiner Zukunft noch einmal abgewaschen werden könnte? O, diese deutsche Zukunft! Wo ist ihr Same gesät? Etwa in der schmachvollen Geschichte, die wir bisher durchlebt? Oder in der Verzweiflung Derer, die von Freiheit und geschichtlichen Ehren einen Begriff haben? Oder gar in dem Hohn, den fremde Völker über uns ausschütten und grade dann aufs empfindlichste uns zu fühlen geben, wenn sie es am besten mit uns meinen? Denn den Grad politischer Fühllosigkeit und Verkommenheit, zu dem wir wirklich herabgesunken sind, können Jene sich gar nicht vorstellen. Lesen Sie nur die Times über die Unterdrückung der Presse in Preußen. Lesen Sie, wie freie Männer reden, lesen Sie, wie viel Selbstgefühl sie uns noch zutrauen,

uns, die wir gar keins besitzen, und bedauern Sie Preußen, bedauern Sie Deutschland. Ich weiß, daß ich dazu gehöre; glauben Sie nicht, daß ich mich der allgemeinen Schmach entziehen will. Werfen Sie mir vor, daß ich es nicht besser mache, als die Andern, fordern Sie mich auf, mit dem neuen Prinzip eine neue Zeit heraufzuführen und ein Schriftsteller zu sein, dem ein freies Jahrhundert folgt, sagen Sie mir jede Bitterkeit, ich bin darauf gefaßt. Unser Volk hat keine Zukunft, was liegt an unserm Ruf?

M. an R.

Köln, im Mai 1843.

Ihr Brief, mein theurer Freund, ist eine gute Elegie, ein athemversetzender Grabgesang; aber politisch ist er ganz und gar nicht. Kein Volk verzweifelt, und sollt' es auch lange Zeit nur aus Dummheit hoffen, so erfüllt es sich doch nach vielen Jahren einmal aus plötzlicher Klugheit alle seine frommen Wünsche.

Doch, Sie haben mich angesteckt, Ihr Thema ist noch nicht erschöpft, ich will das Finale hinzufügen, und wenn Alles zu Ende ist, dann reichen Sie mir die Hand, damit wir von vorne wieder anfangen. Laßt die Todten ihre Todten begraben und beklagen. Dagegen ist es beneidenswerth, die Ersten zu sein, die lebendig ins neue Leben eingehen; dies soll unser Loos sein.

Es ist wahr, die alte Welt gehört dem Philister. Aber wir dürfen ihn nicht wie einen Popanz behandeln, von dem man sich ängstlich weggewendet. Wir müssen ihn vielmehr genau ins Auge fassen. Es lohnt sich, diesen Herrn der Welt zu studiren.

Herr der Welt ist er freilich nur, indem er sie, wie die Würmer einen Leichnam, mit seiner Gesellschaft ausfüllt. Die Gesellschaft dieser Herren braucht darum Nichts weiter als eine Anzahl Sklaven, und die Eigenthümer der Sklaven brauchen nicht frei zu sein. Wenn sie wegen ihres Eigenthums an Land und Leuten Herren im eminenten Sinne genannt werden, sind sie darum nicht weniger Philister, als ihre Leute?

Menschen, das wären geistige Wesen, freie Männer Republikaner. Beides wollen die Spießbürger nicht sein. Was bleibt ihnen übrig, zu sein und zu wollen?

Was sie wollen, leben und sich fortpflanzen (und weiter, sagt Goethe, bringt es doch Keiner), das will auch das Thier, höchstens würde ein deutscher Politiker noch hinzuzusetzen haben, der Mensch wisse aber, daß er es wolle, und der Deutsche sei so besonnen, Nichts weiter zu wollen.

Das Selbstgefühl des Menschen, die Freiheit, wäre in der Brust dieser Menschen erst wieder zu erwecken. Nur dies Gefühl, welches mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christenthum in den blauen Dunst des Himmels verschwindet, kann aus der Gesellschaft wieder eine Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke, einen demokratischen Staat machen.

Die Menschen dagegen, welche sich nicht als Menschen fühlen, wachsen ihren Herren zu, wie eine Zucht von Sklaven oder Pferden. Die angestammten Herren sind der Zweck dieser ganzen Gesellschaft. Diese Welt gehört ihnen. Sie nehmen sie, wie sie ist und sich fühlt. Sie nehmen sich selbst, wie sie sich vorfinden, und stellen sich hin, wo ihre Füße gewachsen sind, auf die Nacken dieser politischen Thiere, die keine andere Bestimmung kennen, als ihnen „unterthan, hold und gewärtig“ zu sein.

Die Philisterwelt ist die politische Thierwelt, und wenn wir ihre Existenz anerkennen müssen, so bleibt uns Nichts übrig, als dem status quo einfacher Weise Recht zu geben. Barbarische Jahrhunderte haben ihn erzeugt und ausgebildet, und nun steht er da als ein konsequentes System, dessen Prinzip die entmenschte Welt ist. Die vollkommenste Philisterwelt, unser Deutschland, mußte also natürlich weit hinter der französischen Revolution, die den Menschen wieder herstellte, zurückbleiben; und der deutsche Aristoteles, der seine Politik aus unsern Zuständen abnehmen wollte, würde an ihre Spitze schreiben: „Der Mensch ist ein geselliges, jedoch völlig unpolitisches Thier“, den Staat aber könnte er nicht richtiger erklären, als dies Herr Zöpfl, der Verfasser des „Konstitutionellen Staatsrechts in Deutschland“, bereits gethan hat. Er ist nach ihm ein „Verein von Familien“, welcher, fahren wir fort, einer allerhöchsten Familie, die man Dynastie nennt, erb- und eigenthümlich zugehört. Je fruchtbarer die Familien sich zeigen, desto glücklicher die Leute, desto größer der Staat, desto mächtiger die Dynastie, weswegen denn auch in dem normaldespotischen Preußen auf den siebenten Jungen eine Prämie von fünfzig Thalern gesetzt ist.

Die Deutschen sind so besonnene Realisten, daß alle ihre Wünsche und ihre hochfliegendsten Gedanken nicht über das kahle Leben hinaus-

reichen. Und diese Wirklichkeit, Nichts weiter, akzeptiren Die, welche sie beherrschen. Auch diese Leute sind Realisten, sie sind sehr weit von allem Denken und von aller menschlichen Größe entfernt, gewöhnliche Offiziere und Landjunker, aber sie irren sich nicht, sie haben Recht, sie, so wie sie sind, reichen vollkommen aus, dieses Thierreich zu benutzen und zu beherrschen, denn Herrschaft und Benutzung ist Ein Begriff, hier wie überall. Und wenn sie sich huldigen lassen und über die wimmelnden Köpfe dieser hirnlosen Wesen hinsehen, was liegt ihnen näher, als der Gedanke Napoleons an der Beresina? Man sagt ihm nach, er habe hinuntergewiesen auf das Gewimmel der Ertrinkenden und seinem Begleiter zugerufen: Voyez ces crapauds! Diese Nachrede ist wahrscheinlich eine Lüge, aber wahr ist sie nichts desto weniger. Der einzige Gedanke des Despotismus ist die Menschenverachtung, der entmenschte Mensch, und dieser Gedanke hat vor vielen andern den Vorzug, zugleich Thatsache zu sein. Der Despot sieht die Menschen immer entwürdigt. Sie ersaufen vor seinen Augen und für ihn im Schlamm des gemeinen Lebens, aus dem sie auch, gleich den Fröschen, immer wieder hervorgehen. Drängt sich nun selbst Menschen, die großer Zwecke fähig waren, wie Napoleon vor seiner Dynastietollheit, diese Ansicht auf, wie sollte ein ganz gewöhnlicher König in einer solchen Realität Idealist sein?

Das Prinzip der Monarchie überhaupt ist der verachtete, der verächtliche, der entmenschte Mensch; und Montesquieu hat sehr unrecht, die Ehre dafür auszugeben. Er hilft sich mit der Unterscheidung von Monarchie, Despotie und Tyrannei. Aber das sind Namen Eines Begriffs, höchstens eine Sittenverschiedenheit bei demselben Prinzip. Wo das monarchische Prinzip in der Majorität ist, da sind die Menschen in der Minorität, wo es nicht bezweifelt wird, da giebt es keine Menschen. Warum soll nun ein Mann, wie der König von Preußen, der keine Proben davon hat, daß er problematisch wäre, nicht lediglich seiner Laune folgen? Und nun er es thut, was kommt dabei heraus? Widersprechende Absichten? Gut, so wird Nichts daraus. Ohnmächtige Tendenzen? Sie sind immer noch die einzige politische Wirklichkeit. Blamagen und Verlegenheiten? Es giebt nur Eine Blamage und nur Eine Verlegenheit, das Heruntersteigen vom Thron. So lange die Laune an ihrem Platze bleibt, hat sie Recht. Sie mag dort so unbeständig, so kopflos, so verächtlich sein, wie sie will; sie ist immer noch gut genug,

ein Volk zu regieren, welches nie ein anderes Gesetz gekannt hat, als die Willkür seiner Könige. Ich sage nicht, ein kopfloses System und der Verlust der Achtung im Innern und nach Außen werde ohne Folgen bleiben, ich nehme die Assekuranz des Narrenschiffes nicht auf mich; aber ich behaupte, der König von Preußen wird so lange ein Mann seiner Zeit sein, als die verkehrte Welt die wirkliche ist.

Sie wissen, ich beschäftige mich viel mit diesem Manne. Schon damals, als er nur noch das Berliner Politische Wochenblatt zu seinem Organe hatte, erkannte ich seinen Werth und seine Bestimmung. Er rechtfertigte schon bei der Huldigung in Königsberg meine Vermuthung, daß nun die Frage rein persönlich werden würde. Er erklärte sein Herz und sein Gemüth für das künftige Staatsgrundgesetz der Domäne Preußen, seines Staates; und in der That, der König ist in Preußen das System. Er ist die einzige politische Person. Seine Persönlichkeit bestimmt das System so oder so. Was er thut, oder was man ihn thun läßt, was er denkt, oder was man ihm in den Mund legt, das ist es, was in Preußen der Staat denkt oder thut. Es ist also wirklich ein Verdienst, daß der jetzige König dies so unumwunden erklärt hat.

Nur darin irrte man sich eine Zeit lang, daß man es für erheblich hielt, welche Wünsche und Gedanken der König nun zum Vorschein brächte. Dies konnte in der Sache Nichts ändern, der Philister ist das Material der Monarchie und der Monarch immer nur der König der Philister; er kann weder sich noch seine Leute zu freien wirklichen Menschen machen, wenn beide Theile bleiben was sie sind.

Der König von Preußen hat es versucht, mit einer Theorie, die wirklich sein Vater so nicht hatte, das System zu ändern. Das Schicksal dieses Versuches ist bekannt. Er ist vollkommen gescheitert. Ganz natürlich. Ist man einmal bei der politischen Thierwelt angelangt, so giebt es keine weitere Reaktion, als bis zu ihr, und kein anderes Vordringen, als das Verlassen ihrer Basis und den Uebergang zur Menschenwelt der Demokratie.

Der alte König wollte nichts Extravagantes, er war ein Philister und machte keinen Anspruch auf Geist. Er wußte, daß der Dienerstaat und sein Besitz nur der prosaischen, ruhigen Existenz bedurfte. Der junge König war munterer und aufgeweckter, von der Allmacht des Monarchen, der nur durch sein Herz und seinen Verstand beschränkt ist, dachte er viel größer. Der alte verknöcherte Diener- und Sklavenstaat

widerte ihn an. Er wollte ihn lebendig machen und ganz und gar mit seinen Wünschen, Gefühlen und Gedanken durchdringen; und er konnte das verlangen, er in seinem Staate, wenn es nur gelingen wollte. Daher seine liberalen Reden und Herzensergießungen. Nicht das todte Gesetz, das volle lebendige Herz des Königs sollte alle seine Unterthanen regieren. Er wollte alle Herzen und Geister für seine Herzenswünsche und langgenährten Pläne in Bewegung setzen. Eine Bewegung ist erfolgt; aber die übrigen Herzen schlugen nicht wie das seinige, und die Beherrschten konnten den Mund nicht aufthun, ohne von der Aufhebung der alten Herrschaft zu reden. Die Idealisten, welche die Unverschämtheit haben, den Menschen zum Menschen machen zu wollen, ergriffen das Wort, und während der König altdeutsch phantasirte, meinten sie, neudeutsch philosophiren zu dürfen. Allerdings war dies unerhört in Preußen. Einen Augenblick schien die alte Ordnung der Dinge auf den Kopf gestellt zu sein, ja, die Dinge fingen an, sich in Menschen zu verwandeln, es gab sogar namhafte Menschen, obgleich die Namensnennung auf den Landtagen nicht erlaubt ist; aber die Diener des alten Despotismus machten diesem undeutschen Treiben bald ein Ende. Es war nicht schwer, die Wünsche des Königs, der für eine große Vergangenheit voll Pfaffen, Ritter und Hörige schwärmt, mit den Absichten der Idealisten, welche lediglich die Folgen der französischen Revolution, also zuletzt doch immer Republik und eine Ordnung der freien Menschheit statt der Ordnung der todten Dinge wollen, in fühlbaren Konflikt zu bringen. Als dieser Konflikt schneidend und unbequem genug geworden und der jähzornige König hinlänglich aufgeregt war, da traten die Diener zu ihm, die früher den Gang der Dinge so leicht geleitet hatten und erklärten: der König thäte nicht wohl, seine Unterthanen zu unnützen Reden zu verleiten, sie würden das Geschlecht der redenden Menschen nicht regieren können. Auch der Herr aller Hinterrussen war über die Bewegung in den Köpfen der Vorderrussen unruhig geworden und verlangte Wiederherstellung des alten ruhigen Zustandes. Und es erfolgte eine neue Auflage der alten Aechtung aller Wünsche und Gedanken der Menschen über menschliche Rechte und Pflichten, das heißt die Rückkehr zu dem alten verknöcherten Dienerstaat, in welchem der Sklave schweigend dient und der Besitzer des Landes und der Leute lediglich durch eine wohlgezogene, stillfolgsame Dienerschaft möglichst schweigsam herrscht. Beide können, was sie wollen,

nicht sagen, weder die Einen, daß sie Menschen werden wollen, noch der Andere, daß er keine Menschen in seinem Lande brauchen könne. Schweigen ist daher das einzige Auskunftsmittel. **Muta pecora, prona et ventri obedientia.**

Dies ist der verunglückte Versuch, den Philisterstaat auf seiner eigenen Basis aufzuheben: er ist dazu ausgeschlagen, daß er die Nothwendigkeit der Brutalität und die Unmöglichkeit der Humanität für den Despotismus aller Welt anschaulich gemacht hat. Ein brutales Verhältniß kann nur mit Brutalität aufrecht erhalten werden. Und hier bin ich nun mit unserer gemeinsamen Aufgabe, den Philister und seinen Staat ins Auge zu fassen, fertig. Sie werden nicht sagen, ich hielte die Gegenwart zu hoch, und wenn ich dennoch nicht an ihr verzweifle, so ist es nur ihre eigene verzweifelte Lage, die mich mit Hoffnung erfüllt. Ich rede gar nicht von der Unfähigkeit der Herren und von der Indolenz der Diener und Unterthanen, die Alles gehen lassen, wie es Gott gefällt; und doch reichte beides zusammen schon hin, um eine Katastrophe herbeizuführen. Ich mache Sie nur darauf aufmerksam, daß die Feinde des Philisterthums, mit einem Wort alle denkenden und alle leidenden Menschen zu einer Verständigung gelangt sind, wozu ihnen früher durchaus die Mittel fehlten, und daß selbst das passive Fortpflanzungssystem der alten Unterthanen jeden Tag Rekruten für den Dienst der neuen Menschheit wirbt. Das System des Erwerbs und Handels, des Besitzes und der Ausbeutung der Menschen führt aber noch viel schneller, als die Vermehrung der Bevölkerung, zu einem Bruch innerhalb der jetzigen Gesellschaft, den das alte System nicht zu heilen vermag, weil es überhaupt nicht heilt und schafft, sondern nur existirt und genießt. Die Existenz der leidenden Menschheit, die denkt, und der denkenden Menschheit, die unterdrückt wird, muß aber nothwendig für die passive und gedankenlos genießende Thierwelt der Philisterei ungenießbar und unverdaulich werden.

Von unserer Seite muß die alte Welt vollkommen ans Tageslicht gezogen und die neue positiv ausgebildet werden. Je länger die Ereignisse der denkenden Menschheit Zeit lassen, sich zu besinnen und der leidenden, sich zu sammeln, um so vollendeter wird das Produkt in die Welt treten, welches die Gegenwart in ihrem Schooße trägt.

B. an R.

Petersinsel im Bielersee, Mai 1843.

Ihren Brief aus Berlin hat mir unser Freund M. mitgetheilt. Sie scheinen über Deutschland unmuthig geworden zu sein. Sie sehen nur die Familie und den Philister, der in ihre engen vier Pfähle mit all seinen Gedanken und Wünschen eingepfercht ist, und wollen an den Frühling nicht glauben, der ihn hervorlocken wird. Lieber Freund, verlieren Sie nur den Glauben nicht, nur Sie nicht. Bedenken Sie, ich, der Russe, der Barbar geb' ihn nicht auf, ich gebe Deutschland nicht auf und Sie, der Sie mitten in seiner Bewegung stehen, Sie, der Sie die Anfänge derselben erlebt haben, und von ihrem Aufschwung überrascht wurden, Sie wollen jetzt dieselben Gedanken zur Ohnmacht verurtheilen, denen Sie früher, als ihre Macht noch nicht erprobt war, Alles zutrauten? O, ich geb' es zu, es ist noch weit hin, bis das deutsche 1789 tagt! wann wären die Deutschen nicht um Jahrhunderte zurück gewesen? Aber es ist darum jetzt nicht die Zeit, die Hände in den Schooß zu legen und feig zu verzweifeln. Wenn Männer, wie Sie, nicht mehr an Deutschlands Zukunft glauben, nicht mehr an ihr arbeiten wollen, wer wird denn glauben, wer handeln? Ich schreibe diesen Brief auf der Rousseau-Insel im Bielersee. Sie wissen, ich lebe nicht von Phantasien und Phrasen; aber es zuckt mir durch Mark und Bein bei dem Gedanken, daß ich grade heute, wo ich Ihnen und über einen solchen Gegenstand schreibe, an diesen Ort geführt bin. O, es ist gewiß, mein Glaube an den Sieg der Menschheit über Pfaffen und Tyrannen ist derselbe Glaube, den der große Verbannte in so viel Millionen Herzen goß, den er auch hieher mit sich genommen. Rousseau und Voltaire, diese Unsterblichen, werden wieder jung; in den begabtesten Köpfen der deutschen Nation feiern sie ihre Auferstehung; eine große Begeisterung für den Humanismus und für den Staat, dessen Prinzip nun endlich wirklich der Mensch ist, ein glühender Haß gegen die Priester und ihre freche Beschmutzung alles menschlich Großen und Wahren durchdringt wieder die Welt. Die Philosophie wird noch einmal die Rolle spielen, die sie in Frankreich so glorreich durchgeführt; und es beweist Nichts gegen sie, daß ihre Macht und Furchtbarkeit den Gegnern früher klar geworden, als ihr selber. Sie ist naiv und erwartet zuerst keinen Kampf und keine Verfolgung, denn sie nimmt alle Menschen als

vernünftige Wesen und wendet sich an ihre Vernunft, als wäre diese ihr unumschränkter Gebieter. Es ist ganz in der Ordnung, daß unsere Gegner, welche die Stirn haben zu erklären: wir sind unvernünftig und wollen es bleiben, den praktischen Kampf, den Widerstand gegen die Vernunft durch unvernünftige Maßregeln eröffnen. Dieser Zustand beweist nur die Uebermacht der Philosophie, dies Geschrei gegen sie ist schon der Sieg. Voltaire sagt einmal: Vous, petits hommes, revêtus d'un petit emploi, qui vous donne une petite autorité dans un petit pays, vous criez contre la philosophie? Wir leben für Deutschland in dem Zeitalter Rousseaus und Voltaires und „Diejenigen unter uns, welche jung genug sind, um die Früchte unserer Arbeit zu erleben, werden eine große Revolution und eine Zeit sehen, in der es der Mühe lohnt geboren zu sein". Wir dürfen auch diese Worte Voltaires wiederholen, ohne zu befürchten, daß sie das zweite Mal weniger, als das erste [Mal] durch die Geschichte bestätigt würden.

Jetzt sind die Franzosen noch unsere Lehrer. Sie haben in politischer Hinsicht einen Vorsprung von Jahrhunderten. Und was folgt Alles daraus! Diese gewaltige Literatur, diese lebendige Poesie und bildende Kunst, diese Durchbildung und Vergeistigung des ganzen Volkes, lauter Verhältnisse, die wir nur von ferne verstehen! Wir müssen nachholen, wir müssen unserm metaphysischen Hochmuthe, der die Welt nicht warm macht, die Ruthe geben, wir müssen lernen, wir müssen Tag und Nacht arbeiten, um es dahin zu bringen, wie Menschen mit Menschen zu leben, frei zu sein und frei zu machen, wir müssen, ich komme immer darauf zurück, unsere Zeit mit unseren Gedanken in Besitz nehmen. Dem Denker und Dichter ist es vergönnt, die Zukunft vorweg zu nehmen und eine neue Welt der Freiheit und Schönheit mitten in den Wust des Untergangs und des Moders, der uns umgiebt, hineinzubauen.

Und angesichts alles Dessen, eingeweiht in das Geheimniß der ewigen Mächte, welche die Zeit aus ihrem Schooße neu gebären, wollen Sie verzweifeln? Verzweifeln Sie an Deutschland, so verzweifeln Sie nicht nur an sich selbst, Sie geben die Macht der Wahrheit auf, der Sie sich gewidmet. Wenig Menschen sind edel genug, sich ganz und ohne Rückhalt dem Weben und Wirken der befreienden Wahrheit hinzugeben, Wenige vermögen diese Bewegung des Herzens und des Kopfes ihren Zeitgenossen mitzutheilen; wem es aber einmal gelang, der Mund der Freiheit zu werden und die Welt mit den Silbertönen ihrer Stimme

zu fesseln, Der hat eine Bürgschaft für den Sieg seiner Sache, die ein Anderer nur durch eine gleiche Arbeit und ein gleiches Gelingen erreichen kann.

Nun geb' ich es zu, wir müssen mit unsrer eignen Vergangenheit brechen. Wir sind geschlagen worden und wenn es auch nur die rohe Gewalt war, die der Bewegung des Denkens und Dichtens ein Hinderniß in den Weg warf, so wäre diese Rohheit selbst unmöglich gewesen, wenn wir nicht ein abgesondertes Leben im Himmel der gelehrten Theorie geführt, wenn wir das Volk auf unserer Seite gehabt hätten. Wir haben seine Sache nicht vor ihm selbst geführt. Anders die Franzosen. Man würde ja auch ihre Befreier unterdrückt haben, wenn man es vermocht hätte. —

Ich weiß, Sie lieben die Franzosen, Sie fühlen ihre Ueberlegenheit. Das ist genug für einen starken Willen in einer so großen Sache, um ihnen nachzueifern und sie zu erreichen. Welch' ein Gefühl! Welch' eine namenlose Seligkeit, dieses Streben und diese Macht! O, wie beneid' ich Sie um Ihre Arbeit, ja selbst um Ihren Zorn, denn auch dieser ist das Gefühl aller Edlen in Ihrem Volk. Vermöcht' ich es nur mitzuwirken! Mein Blut und Leben für seine Befreiung! Glauben Sie mir, es wird sich erheben und das Tageslicht der Menschengeschichte erreichen. Es wird nicht immer die Schmach der Germanen, die besten Diener aller Tyrannei zu sein, für seinen Stolz rechnen. Sie werfen ihm vor, es sei nicht frei, es sei nur ein Privatvolk. Sie sagen nur was es ist; wie wollen Sie damit beweisen, was es sein wird?

War es in Frankreich nicht ganz derselbe Fall, und wie bald ist ganz Frankreich ein öffentliches Wesen und [sind] seine Söhne politische Menschen geworden. Wir dürfen die Sache des Volks, auch wenn es selbst sie verließe, nicht aufgeben. Sie fallen von uns ab, diese Philister, sie verfolgen uns; desto treuer werden ihre Kinder unserer Sache sich hingeben. Ihre Väter suchen die Freiheit zu morden, sie werden für die Freiheit in den Tod gehn.

Und welch' einen Vorzug haben wir vor den Männern des 18. Jahrhunderts? Sie sprachen aus einer öden Zeit heraus. Wir haben die ungeheuren Resultate ihrer Ideen lebendig vor Augen, wir können praktisch mit ihnen in Berührung kommen. Gehen wir nach Frankreich, setzen wir den Fuß über den Rhein, und wir stehen mit Einem Schlage mitten in den neuen Elementen, die in Deutschland noch gar nicht geboren

sind. Die Ausbreitung des politischen Denkens in alle Kreise der Gesellschaft, die Energie des Denkens und Redens, die in den hervorstechenden Köpfen nur darum zum Ausbruch kommt, weil die Wucht eines ganzen Volks in jedem schlagenden Worte empfunden wird — Alles das können wir jetzt aus lebendiger Anschauung kennen lernen. Eine Reise nach Frankreich und selbst ein längerer Aufenthalt in Paris würde uns von dem größten Nutzen sein.

Die deutsche Theorie hat diesen Sturz aus allen ihren Himmeln, der ihr jetzt widerfährt, indem rohe Theologen und dumme Landjunker sie wie einen Jagdhund an den Ohren schütteln und ihrem Lauf die Wege weisen, reichlich verdient. Gut für sie, wenn dieser Sturz sie von ihrem Hochmuthe heilt. Es wird ganz auf sie ankommen, ob sie sich nun aus ihrem Schicksale die Lehre ziehen will, daß sie in einsamer dunkler Höhe verlassen und nur im Herzen des Volks gesichert ist. Wer gewinnt das Volk, wir oder ihr? das rufen diese obskuren Kastraten den Philosophen zu. O Schande über diese Thatsache! aber auch Heil und Ehre den Männern, die nun die Sache der Menschheit siegreich hinausführen!

Hier, erst hier beginnt der Kampf, und so stark ist unsere Sache, daß wir wenige zerstreute Männer mit gebundenen Händen durch unsern bloßen Schlachtruf ihre Myriaden in Furcht und Schrecken setzen. Wohlan, es gilt! und eure Banden will ich lösen, ihr Germanen, die ihr Griechen werden wollt, ich der Scythe. Sendet mir eure Werke! Auf Rousseaus Insel will ich sie drucken und mit feurigen Lettern noch einmal an den Himmel der Geschichte schreiben: Untergang den Persern!

R. an B.

Dresden, im Juni 1843.

Erst jetzt erhalt ich Ihren Brief; aber sein Inhalt veraltet nicht so schnell. Sie haben Recht. Wir Deutsche sind wirklich noch so weit zurück, daß wir nur erst wieder eine menschliche Literatur hervorbringen müssen, um die Welt theoretisch zu gewinnen, damit sie nachher Gedanken hat, nach denen sie handelt. Vielleicht können wir in Frankreich, vielleicht sogar mit den Franzosen eine gemeinsame Publikation unternehmen. Ich will mit unsern Freunden darüber korrespondiren.

Uebrigens haben Sie sichs mit Unrecht so sehr zu Herzen genommen, daß ich in Berlin verstimmt war. Alle andern sind desto selbstzufriedener; und ein einziger Wunsch, den sich der erste Berliner, der König, erfüllt, wiegt eine Welt voll Verstimmung auf. Glauben Sie nicht, daß ich diese umfangreichen Wünsche verkenne. Das Christenthum z. E. ist doch so zu sagen Alles. Nun ist es wiederhergestellt, der Staat ist christlich, ein wahres Kloster, der König ist sehr christlich und die königlichen Beamten sind am allerchristlichsten. Ich geb' es zu, diese Leute sind nur fromm, weil sie an Einer Knechtschaft nicht genug haben. Sie müssen zu dem irdischen Hofdienst noch einen himmlischen hinzufügen; die Knechtschaft soll nicht nur ihr Amt, sie soll auch ihr Gewissen sein. Und wenn die nordamerikanischen Wilden sich selbst ihre Sünden ausprügeln, so hoff' ich, werden auch wohl die Völker noch einmal dieselbe Prozedur an diesen Hunden des Himmels exekutiren. Aber für den Augenblick, wer sollte nicht finden, daß es gut steht im Reiche Gottes? und ich hätte gewiß an der allgemeinen Herrlichkeit den heitersten Antheil genommen, wenn ich nicht bedacht hätte, daß eine enttäuschte Verstimmung allemal besser ist, als eine enttäuschte Selbstzufriedenheit. Sie werden sagen, ich hätte den Eulenspiegel, der schon über den kommenden Berg verstimmt war, mit Nutzen gelesen; die Berliner haben ihn auch gelesen, sie lesen ihn immer, wenn sie ihre Geschichte lesen, aber ohne Nutzen: und so bleiben sie denn dabei, daß ihre Eulenspiegeleien gute Witze wären. Selbst ihr Christenthum interessirt sie nur als ein guter Witz, als eine geniale Wendung. Es ist pikant, sich zu allen Verrücktheiten des Aberglaubens zu bekennen und dabei einen heilen Rock zu tragen; es ist pikant, jetzt sich reden zu hören im Stil des heiligen römischen Reichs mit „Gruß und Handschlag zuvor", oder in dieser unheiligen Zeit mit dem Datum von irgend einem heiligen Tage zu unterzeichnen, und da es nicht möglich ist, auch aus den heiligen Oertern, etwa von St. Johann im Lateran und vom Vatikan zu datiren, so ist es wenigstens pikant, die Bulle zur Wiederherstellung der barmherzigen Schwestern oder zur Stiftung der Kapelle des heiligen Adelbert aus dem Schloß des unheiligen Friedrich zu erlassen.

Doch ich will nicht noch einmal die Gefahr laufen, unter Palmen zu wohnen, auch in der Phantasie nicht. Lebewohl, Berlin. Ich lobe mir Dresden. Hier ist Alles erreicht, hier wird Alles genossen, was

Preußen mit der ganzen Anstrengung seines offiziellen Witzes nicht wiedergewinnen kann. Die Stände, die Innungen, die alten Gesetze, die Geistlichkeit neben der Weltlichkeit, der katholische Prälat in der Kammer der Reichsräthe, die kurzen Hosen und schwarzen Strümpfe auch der lutherischen Geistlichen, die Ehescheidungen mit geistlichem Zuspruch und die Macht des Konsistoriums bei solchen Gelegenheiten, die Sonntagsfeier und 16 Groschen bis 5 Reichsthaler Strafe für jeden Sabbathschänder, der grobe Arbeit verrichtet, ein Verein gegen die Thierquälerei, aber keiner gegen die Schornsteinfegerei, keiner gegen die Verwahrlosung der Menschen — doch nein, um nicht ungerecht zu sein, so muß man sich erinnern, daß ein ehrlicher Christ, der Ernst mit dem Humanismus machte und die Kinderquälerei der Armen durch ein sehr ingeniöses Mittel theilweise abschaffte, nicht an seiner Unfähigkeit, sondern an der Vortrefflichkeit des bereits Bestehenden gescheitert ist. Sachsen trägt alle Herrlichkeit der Vorzeit verjüngt in seinem Schooße; man studirt es lange nicht genug, dieses Eldorado der alten Juristerei und Theologie, dieses heilige römische Reich en miniature, dessen verschiedene Kreisdirektionen und Amtshauptmannschaften sich bald unabhängig von einander erklären werden und dessen Universität Leipzig längst unabhängig war von dem eitlen Lauf der geistigen Bildung in dem wüsten, weiten Deutschland, geschweige denn in Europa. Aber ich sage ja nicht, daß die sächsische Nation keine Fortschritte macht. Ich will Ihnen eine Geschichte erzählen. Die Juden sind schlechte Christen, sie nehmen daher keinen Theil an den Freiheiten des übrigen sächsischen Volkes, sie haben keine Ehrenrechte und dürfen Dies und Das nicht thun, was getaufte Menschen dürfen. Nun war vor diesem die Brühlsche Terrasse der Brühlsche Garten. Er hatte bei der Brücke, wo jetzt die Treppe ist, eine schroffe Mauerwand, und war von der andern Seite geschlossen. Eine Schildwache ließ an vielen Tagen Niemanden hinein, an allen aber keine Juden und keine Hunde. Eines Tages kam eine Generalsfrau mit einem Hunde auf dem Arm und wurde von der Schildwache wegen des Hundes zurückgewiesen. Entrüstet beschwerte sich die Frau bei ihrem Manne, dem General, und es erschien ein Parolebefehl, welcher die Instruktion der Schildwachen gegen die Hunde aufhob. Die Hunde gingen nun von Zeit zu Zeit in den Brühlschen Garten; aber die Juden? — nein, die Juden noch nicht. Nun beschwerten sich die

Juden und verlangten den Hunden gleichgestellt zu sein. Der General war in der größten Verlegenheit. Sollte er seinen Befehl zurückziehen, dessen revolutionäre Konsequenz er nicht geahndet hatte? Seine Frau bestand auf dem Rechte ihres Hundes und auch der Hunde ihrer Freundinnen. Die Sache war schon zur Sitte geworden und die Juden, das sah der General vor Augen, würden furchtbar schreien, wenn man ihnen das Privilegium der Hunde, welches sie doch im ganzen Mittelalter genossen, jetzt im 19. Jahrhundert nicht zugestände. Der General entschloß sich also, auf seine Verantwortung auch die Juden in den Brühlschen Garten zu lassen, wenn er nicht wegen Anwesenheit des Hofes geschlossen war. Die Indignation war groß, aber der alte Krieger bot ihr Trotz. Nun kamen die Russen. Der Generalgouverneur Repnin fand 1813 gar keinen Hof vor. Er dachte auch wohl, es käme vielleicht keiner wieder, und machte aus dem Brühlschen Garten die Brühlsche Terrasse mit der großen Treppe und dem freien Zugange, den sie jetzt hat. Dies empörte das Herz aller Normalsachsen; und wären die Russen nicht so viel populärer gewesen, als die Preußen, es wäre eine Empörung ausgebrochen. So aber ließ das Volk sich hinreißen, ja es schoß sogar die herrschaftlichen Fasanen im großen Garten todt und ließ sichs gefallen, daß die Russen auch diesen Spaziergang, der früher den Fasanen reservirt war, den Menschen eröffneten. Einer aber, der normalste von allen Sachsen, ein churfürstlicher Geheimer Rath, der noch lebt, hat den Russen ihre unpassende, Alles zerstörende Neuerungssucht nie vergessen. Er erkennt weder die Brühlsche Terrasse noch den großen Garten an. Er geht nie „die russische Treppe“ hinauf oder hinab, er kommt immer durch das legitime Pförtchen des ehemaligen „Brühlschen Gartens“, bringt nie einen Hund oder einen Juden mit und geht in der „Fasanerie“ nie anders als auf dem Mittelwege, der auch in der alten guten Zeit dem Publikum zu Fuß, außer der Brutzeit der Fasanen, offen stand.

Gewiß ist der konservative Christ vernünftig, und wären alle Deutschen Normalsachsen oder gäb' es keine Russen, die von Zeit zu Zeit kommen, um ihnen ihre Spaziergänge zu eröffnen oder gäb' es keine Franzosen, die ihnen bei Jena die Zöpfe abschnitten, oder endlich gäb' es keine Preußen und keine Neuerungssucht in den Köpfen ihrer christlichen und heidnischen Könige; — man lebte nirgends ruhiger als in Dresden. So aber sind für unser sächsisches Vaterland bei aller

Herrlichkeit von Innen immer noch große Erschütterungen von Außen zu fürchten. —

Die Welt ist vollkommen überall,
Wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual.

F. an R.

Bruckberg, im Juni 1843.

Die Briefe und literarischen Pläne, die Sie mir mittheilen, haben mir viel zu denken gegeben. Meine Einsamkeit bedarf dergleichen, versäumen Sie nicht, Ihre Sendungen zu wiederholen. Der Untergang der Deutschen Jahrbücher erinnert mich an den Untergang Polens. Die Anstrengungen weniger Menschen waren umsonst in dem allgemeinen Sumpf eines verfaulten Volkslebens.

Wir kommen in Deutschland so bald auf keinen grünen Zweig. Es ist Alles in Grund und Boden hinein verdorben, das eine auf diese, das andre auf jene Weise. Neue Menschen brauchten wir. Aber sie kommen diesmal nicht, wie bei der Völkerwanderung, aus den Sümpfen und Wäldern, aus unsern Lenden müssen wir sie erzeugen. Und dem neuen Geschlecht muß die neue Welt zugeführt werden in Gedanken und in Gedicht. Alles ist von Grund aus zu erschöpfen. Eine Riesenarbeit vieler vereinten Kräfte. Kein Faden soll am alten Regimente ganz bleiben. Neue Liebe, neues Leben, sagt Goethe; neue Lehre, neues Leben, heißt es bei uns.

Der Kopf ist nicht immer voraus; er ist das mobilste und schwerfälligste Ding zugleich. Im Kopfe entspringt das Neue, aber im Kopf haftet auch am längsten das Alte. Dem Kopf ergeben sich mit Freuden Hände und Füße. Also vor allen Dingen den Kopf gesäubert und purgirt. Der Kopf ist Theoretiker, ist Philosoph. Er muß nur das herbe Joch der Praxis, in das wir ihn herunterziehen, tragen und menschlich in dieser Welt auf den Schultern thätiger Menschen hausen lernen. Dies ist nur ein Unterschied der Lebensart. Was ist Theorie, was Praxis? Worin besteht ihr Unterschied? Theoretisch ist, was nur noch in meinem Kopfe steckt, praktisch was in vielen Köpfen spukt. Was viele Köpfe eint, macht Masse, macht sich breit und damit Platz in der Welt. Läßt sich ein neues Organ für das neue Prinzip schaffen, so ist das eine Praxis, die nicht versäumt werden darf.

R. an M.

Paris, im August 1843.

Der neue Anacharsis und der neue Philosoph haben mich überzeugt. Es ist wahr; Polen ist untergegangen, aber noch ist Polen nicht verloren, so klingt es fortdauernd aus den Ruinen hervor, und wollte Polen sein Schicksal sich zur Lehre dienen lassen und sich der Vernunft und der Demokratie in die Arme werfen, das hieße freilich aufhören, Polen zu sein, es wäre wohl zu retten. „Neue Lehre, neues Leben," ja! wie Polen der katholische Glaube und die adelige Freiheit nicht rettet, so konnte uns die theologische Philosophie und die vornehme Wissenschaft nicht befreien. Wir können unsere Vergangenheit nicht anders fortführen, als durch den entschiedensten Bruch mit ihr. Die Jahrbücher sind untergegangen, die Hegelsche Philosophie hört der Vergangenheit an. Wir wollen hier in Paris ein Organ gründen, in dem wir uns selbst und ganz Deutschland völlig frei und mit unerbittlicher Aufrichtigkeit beurtheilen. Nur das ist eine wirkliche Verjüngung, es ist ein neues Prinzip, eine neue Stellung, eine Befreiung von dem engherzigen Wesen des Nationalismus und ein scharfer Gegenstoß gegen die brutale Reaktion der wüsten Volksungethüme, welche mit dem Tyrannen Napoleon auch den Humanismus der Revolution verschlangen. Philosophie und nationale Beschränktheit, wie war es möglich, auch nur im Namen und im Titel eines Journals beide zusammenzubringen? Noch einmal, der deutsche Bund hat die Wiederherstellung der Deutschen Jahrbücher mit Recht verboten, er ruft uns zu: keine Restauration! Wie vernünftig! Wir müssen etwas Neues unternehmen, wenn wir überhaupt Etwas thun wollen. Ich bemühe mich um das Merkantilische bei der Sache. Wir zählen auf Sie. Schreiben Sie mir über den Plan der neuen Zeitschrift, den ich Ihnen beilege.

M. an R.

Kreuznach, im September 1843.

Es freut mich, daß Sie entschlossen sind, und von den Rückblicken auf das Vergangene Ihre Gedanken zu einem neuen Unternehmen vorwärts wenden. Also in Paris, der alten Hochschule der Philosophie, absit omen! und der neuen Hauptstadt der neuen Welt. Was noth-

wendig ist, das fügt sich. Ich zweifle daher nicht, daß sich alle Hindernisse, deren Gewicht ich nicht verkenne, beseitigen lassen.

Das Unternehmen mag aber zu Stande kommen oder nicht; jedenfalls werde ich Ende dieses Monats in Paris sein, da die hiesige Luft leibeigen macht und ich in Deutschland durchaus keinen Spielraum für eine freie Thätigkeit sehe.

In Deutschland wird Alles gewaltsam unterdrückt, eine wahre Anarchie des Geistes, das Regiment der Dummheit selbst ist hereingebrochen, und Zürich gehorcht den Befehlen aus Berlin; es wird daher immer klarer, daß ein neuer Sammelpunkt für die wirklich denkenden und unabhängigen Köpfe gesucht werden muß. Ich bin überzeugt, durch unsern Plan würde einem wirklichen Bedürfnisse entsprochen werden und die wirklichen Bedürfnisse müssen sich doch auch wirklich erfüllen lassen. Ich zweifle also nicht an dem Unternehmen, sobald Ernst damit gemacht wird.

Größer noch als die äußern Hindernisse, scheinen beinahe die inneren Schwierigkeiten zu sein. Denn wenn auch kein Zweifel über das „Woher", so herrscht desto mehr Konfusion über das „Wohin". Nicht nur, daß eine allgemeine Anarchie unter den Reformern ausgebrochen ist, so wird Jeder sich selbst gestehen müssen, daß er keine exakte Anschauung von Dem hat, was werden soll. Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht dogmatisch die Welt antizipiren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. Bisher hatten die Philosophen die Auflösung aller Räthsel in ihrem Pulte liegen, und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absoluten Wissenschaft in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht, und der schlagendste Beweis dafür ist, daß das philosophische Bewußtsein selbst in die Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist. Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache; so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und eben so wenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten.

Ich bin daher nicht dafür, daß wir eine dogmatische Fahne aufpflanzen, im Gegentheil. Wir müssen den Dogmatikern nachzuhelfen

ſuchen, daß ſie ihre Sätze ſich klar machen. So iſt namentlich der Kommunismus eine dogmatiſche Abſtraktion, wobei ich aber nicht irgend einen eingebildeten und möglichen, ſondern den wirklich exiſtirenden Kommunismus, wie ihn Cabet, Dezamy, Weitling ꝛc., lehren, im Sinn habe. Dieſer Kommunismus iſt ſelbſt nur eine aparte, von ſeinem Gegenſatz, dem Privatweſen, infizirte Erſcheinung des humaniſtiſchen Prinzips. Aufhebung des Privateigenthums und Kommunismus ſind daher keineswegs identiſch, und der Kommunismus hat andre ſozialiſtiſche Lehren, wie die von Fourier, Proudhon ꝛc., nicht zufällig, ſondern nothwendig ſich gegenüber entſtehen ſehn, weil er ſelbſt nur eine beſondre, einſeitige Verwirklichung des ſozialiſtiſchen Prinzips iſt.

Und das ganze ſozialiſtiſche Prinzip iſt wieder nur die eine Seite, welche die Realität des wahren menſchlichen Weſens betrifft. Wir haben uns eben ſo wohl um die andre Seite, um die theoretiſche Exiſtenz des Menſchen zu kümmern, alſo Religion, Wiſſenſchaft ꝛc. zum Gegenſtande unſerer Kritik zu machen. Außerdem wollen wir auf unſere Zeitgenoſſen wirken, und zwar auf unſere deutſchen Zeitgenoſſen. Es fragt ſich, wie iſt das anzuſtellen? Zweierlei Fakta laſſen ſich nicht ableugnen. Einmal die Religion, dann die Politik ſind Gegenſtände, welche das Hauptintereſſe des jetzigen Deutſchlands bilden. An dieſe, wie ſie auch ſind, iſt anzuknüpfen, nicht irgend ein Syſtem wie etwa die Voyage en Icarie ihnen fertig entgegenzuſetzen.

Die Vernunft hat immer exiſtirt, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann alſo an jede Form des theoretiſchen und praktiſchen Bewußtſeins anknüpfen und aus den eigenen Formen der exiſtirenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln. Was nun das wirkliche Leben betrifft, ſo enthält gerade der politiſche Staat, auch wo er von den ſozialiſtiſchen Forderungen noch nicht bewußter Weiſe erfüllt iſt, in allen ſeinen modernen Formen die Forderungen der Vernunft. Und er bleibt dabei nicht ſtehen. Er unterſtellt überall die Vernunft als realiſirt. Er geräth aber eben ſo überall in den Widerſpruch ſeiner ideellen Beſtimmung mit ſeinen realen Vorausſetzungen.

Aus dieſem Konflikt des politiſchen Staates mit ſich ſelbſt läßt ſich daher überall die ſoziale Wahrheit entwickeln. Wie die Religion das Inhaltsverzeichniß von den theoretiſchen Kämpfen der Menſchheit, ſo iſt es der politiſche Staat von ihren praktiſchen. Der politiſche Staat

drückt also innerhalb seiner Form sub specie reipublicae alle sozialen Kämpfe, Bedürfnisse, Wahrheiten aus. Es ist also durchaus nicht unter der hauteur des principes, die speziellste politische Frage — etwa den Unterschied von ständischem und repräsentativem System — zum Gegenstand der Kritik zu machen. Denn diese Frage drückt nur auf politische Weise den Unterschied von der Herrschaft des Menschen und der Herrschaft des Privateigenthums aus. Der Kritiker kann also nicht nur, er muß in diese politischen Fragen (die nach der Ansicht der krassen Sozialisten unter aller Würde sind) eingehen. Indem er den Vorzug des repräsentativen Systems vor dem ständischen entwickelt, interessirt er praktisch eine große Partei. Indem er das repräsentative System aus seiner politischen Form zu der allgemeinen Form erhebt und die wahre Bedeutung, die ihm zu Grunde liegt, geltend macht, zwingt er zugleich diese Partei, über sich selbst hinauszugehen, denn ihr Sieg ist zugleich ihr Verlust.

Es hindert uns also Nichts, unsre Kritik an die Kritik der Politik, an die Parteinahme in der Politik, also an wirkliche Kämpfe anzuknüpfen und mit ihnen zu identifiziren. Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien. Wir sagen ihr nicht: laß ab von deinen Kämpfen, sie sind dummes Zeug; wir wollen dir die wahre Parole des Kampfes zuschreien. Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft, und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will.

Die Reform des Bewußtseins besteht nur darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein inne werden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eignen Aktionen ihr erklärt. Unser ganzer Zweck kann in nichts Anderem bestehn, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden.

Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysirung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von dem[r] sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu

besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die Vollziehung der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zu Stande bringt.

Wir können also die Tendenz unsers Blattes in Ein Wort fassen: Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche. Dies ist eine Arbeit für die Welt und für uns. Sie kann nur das Werk vereinter Kräfte sein. Es handelt sich um eine Beichte, um weiter Nichts. Um sich ihre Sünden vergeben zu lassen, braucht die Menschheit sie nur für das zu erklären was sie sind.

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie.

Von Karl Marx.

Einleitung.

Für Deutschland ist die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.

Die profane Existenz des Irrthums ist kompromittirt, nachdem seine himmlische oratio pro aris et focis widerlegt ist. Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Uebermenschen suchte, nur den Wiederschein seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den Schein seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß.

Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produziren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist.

Das religiöse Elend ist in Einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in Einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen

Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks.

Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volks ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammerthales, dessen Heiligenschein die Religion ist.

Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte, wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, so lange er sich nicht um sich selbst bewegt.

Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etabliren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.

Die nachfolgende Ausführung — ein Beitrag zu dieser Arbeit — schließt sich zunächst nicht an das Original, sondern an eine Kopie, an die deutsche Staats- und Rechtsphilosophie an, aus keinem andern Grunde, als weil sie sich an Deutschland anschließt.

Wollte man an den deutschen status quo selbst anknüpfen, wenn auch in einzig angemessener Weise, das heißt negativ, immer bliebe das Resultat ein Anachronismus. Selbst die Verneinung unserer politischen Gegenwart findet sich schon als bestaubte Thatsache in der historischen Rumpelkammer der modernen Völker. Wenn ich die gepuderten Zöpfe verneine, habe ich immer noch die ungepuderten Zöpfe. Wenn ich die deutschen Zustände von 1843 verneine, stehe ich, nach französischer Zeitrechnung, kaum im Jahre 1789, noch weniger im Brennpunkt der Gegenwart.

Ja, die deutsche Geschichte schmeichelt sich einer Bewegung, welche ihr kein Volk am historischen Himmel weder vorgemacht hat, noch nachmachen wird. Wir haben nämlich die Restaurationen der modernen Völker getheilt, ohne ihre Revolutionen zu theilen. Wir wurden restaurirt, erstens, weil andere Völker eine Revolution wagten, und zweitens, weil andere Völker eine Kontrerevolution litten, das eine Mal, weil unsere Herren Furcht hatten und das andere Mal, weil unsere Herren keine Furcht hatten. Wir, unsere Hirten an der Spitze, befanden uns immer nur einmal in der Gesellschaft der Freiheit, am Tag ihrer Beerdigung.

Eine Schule, welche die Niederträchtigkeit von heute durch die Niederträchtigkeit von gestern legitimirt, eine Schule, die jeden Schrei des Leibeigenen gegen die Knute für rebellisch erklärt, sobald die Knute eine bejahrte, eine angestammte, eine historische Knute ist, eine Schule, der die Geschichte, wie der Gott Israels seinem Diener Moses, nur ihr a posteriori zeigt, die historische Rechtsschule, sie hätte daher die deutsche Geschichte erfunden, wäre sie nicht eine Erfindung der deutschen Geschichte. Shylock, aber Shylock der Bediente, schwört sie für jedes Pfund Fleisch, welches aus dem Volksherzen geschnitten wird, auf ihren Schein, auf ihren historischen Schein, auf ihren christlich-germanischen Schein.

Gutmüthige Enthusiasten dagegen, Deutschthümler von Blut und Freisinnige von Reflexion, suchen unsere Geschichte der Freiheit jenseits unserer Geschichte in den teutonischen Urwäldern. Wodurch unterscheidet sich aber unsere Freiheitsgeschichte von der Freiheitsgeschichte des Ebers, wenn sie nur in den Wäldern zu finden ist? Zudem ist es bekannt: Wie man hineinschreit in den Wald, schallt es heraus aus dem Wald. Also Friede den teutonischen Urwäldern!

Krieg den deutschen Zuständen! Allerdings! Sie stehen unter dem Niveau der Geschichte, sie sind unter aller Kritik, aber sie bleiben ein Gegenstand der Kritik, wie der Verbrecher, der unter dem Niveau der Humanität steht, ein Gegenstand des Scharfrichters bleibt. Mit ihnen im Kampf ist die Kritik keine Leidenschaft des Kopfs, sie ist der Kopf der Leidenschaft. Sie ist kein anatomisches Messer, sie ist eine Waffe. Ihr Gegenstand ist ihr Feind, den sie nicht widerlegen, sondern vernichten will. Denn der Geist jener Zustände ist widerlegt. An und für sich sind sie keine denkwürdigen Objekte, sondern ebenso verächtliche,

als verachtete Existenzen. Die Kritik für sich bedarf nicht der Selbstverständigung mit diesem Gegenstand, denn sie ist mit ihm im Reinen. Sie giebt sich nicht mehr als Selbstzweck, sondern nur noch als Mittel. Ihr wesentlicher Pathos ist die Indignation, ihre wesentliche Arbeit die Denunziation.

Es gilt die Schilderung eines wechselseitigen dumpfen Drucks aller sozialen Sphären auf einander, einer allgemeinen, thatlosen Verstimmung, einer sich eben so sehr anerkennenden als verkennenden Beschränktheit, eingefaßt in den Rahmen eines Regierungssystems, welches von der Konservation aller Erbärmlichkeiten lebend, selbst Nichts ist als die Erbärmlichkeit an der Regierung.

Welch ein Schauspiel! Die ins Unendliche fortgehende Theilung der Gesellschaft in die mannigfaltigsten Rassen, welche mit kleinen Antipathien, schlechten Gewissen und brutaler Mittelmäßigkeit sich gegenüberstehen, welche eben um ihrer wechselseitigen zweideutigen und argwöhnischen Stellung willen alle ohne Unterschied, wenn auch mit verschiedenen Formalitäten, als konzessionirte Existenzen von ihren Herren behandelt werden. Und selbst dies, daß sie beherrscht, regiert, besessen sind, müssen sie als eine Konzession des Himmels anerkennen und bekennen! Andrerseits jene Herrscher selbst, deren Größe in umgekehrtem Verhältnisse zu ihrer Zahl steht!

Die Kritik, die sich mit diesem Inhalt befaßt, ist die Kritik im Handgemenge, und im Handgemenge handelt es sich nicht darum, ob der Gegner ein edler, ebenbürtiger, ein interessanter Gegner ist, es handelt sich darum, ihn zu treffen. Es handelt sich darum, den Deutschen keinen Augenblick der Selbsttäuschung und Resignation zu gönnen. Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publizirt. Man muß jede Sphäre der deutschen Gesellschaft als die partie honteuse der deutschen Gesellschaft schildern, man muß diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, daß man ihnen ihre eigne Melodie vorsingt! Man muß das Volk vor sich selbst erschrecken lehren, um ihm Kourage zu machen. Man erfüllt damit ein unabweisbares Bedürfniß des deutschen Volks, und die Bedürfnisse der Völker sind in eigener Person die letzten Gründe ihrer Befriedigung.

Und selbst für die modernen Völker kann dieser Kampf gegen den bornirten Inhalt des deutschen status quo nicht ohne Interesse sein,

denn der deutsche status quo ist die offenherzige Vollendung des ancien régime und das ancien régime ist der versteckte Mangel des modernen Staates. Der Kampf gegen die deutsche politische Gegenwart ist der Kampf gegen die Vergangenheit der modernen Völker, und von den Reminiszenzen dieser Vergangenheit werden sie noch immer belästigt. Es ist lehrreich für sie, das ancien régime, das bei ihnen seine Tragödie erlebte, als deutschen Revenant seine Komödie spielen zu sehen. Tragisch war seine Geschichte, so lange es die präexistirende Gewalt der Welt, die Freiheit dagegen ein persönlicher Einfall war, mit einem Wort, so lange es selbst an seine Berechtigung glaubte und glauben mußte. So lange das ancien régime als vorhandene Weltordnung mit einer erst werdenden Welt kämpfte, stand auf seiner Seite ein weltgeschichtlicher Irrthum, aber kein persönlicher. Sein Untergang war daher tragisch.

Das jetzige deutsche Regime dagegen, ein Anachronismus, ein flagranter Widerspruch gegen allgemein anerkannte Axiome, die zur Weltschau ausgestellte Nichtigkeit des ancien régime, bildet sich nur mehr ein, an sich selbst zu glauben und verlangt von der Welt dieselbe Einbildung. Wenn es an sein eignes Wesen glaubte, würde es dasselbe unter dem Schein eines fremden Wesens zu verstecken und seine Rettung in der Heuchelei und dem Sophisma suchen? Das moderne ancien régime ist nur mehr der Komödiant einer Weltordnung, deren wirkliche Helden gestorben sind. Die Geschichte ist gründlich und macht viele Phasen durch, wenn sie eine alte Gestalt zu Grabe trägt. Die letzte Phase einer weltgeschichtlichen Gestalt ist ihre Komödie. Die Götter Griechenlands, die schon einmal tragisch zu Tode verwundet waren im gefesselten Prometheus des Aeschylus, mußten noch einmal komisch sterben in den Gesprächen Lucians. Warum dieser Gang der Geschichte! Damit die Menschheit heiter von ihrer Vergangenheit scheide. Diese heitere geschichtliche Bestimmung vindiziren wir den politischen Mächten Deutschlands.

Sobald indeß die moderne politisch-soziale Wirklichkeit selbst der Kritik unterworfen wird, sobald also die Kritik zu wahrhaft menschlichen Problemen sich erhebt, befindet sie sich außerhalb des deutschen status quo oder sie würde ihren Gegenstand unter ihrem Gegenstand greifen. Ein Beispiel! Das Verhältniß der Industrie, überhaupt der Welt des Reichthums, zu der politischen Welt ist ein Hauptproblem der modernen Zeit. Unter welcher Form fängt dies Problem an, die Deutschen zu beschäftigen?

Unter der Form der Schutzzölle, des Prohibitivsystems, der Nationalökonomie. Die Deutschthümelei ist aus dem Menschen in die Materie gefahren, und so sahen sich eines Morgens unsere Baumwollritter und Eisenhelden in Patrioten verwandelt. Man beginnt also in Deutschland die Souveränetät des Monopols nach Innen anzuerkennen, dadurch daß man ihm die Souveränetät nach Außen verleiht. Man beginnt also jetzt in Deutschland anzufangen, womit man in Frankreich und England zu enden beginnt. Der alte faule Zustand, gegen den diese Länder theoretisch im Aufruhr sind, und den sie nur noch ertragen, wie man die Ketten erträgt, wird in Deutschland als die aufgehende Morgenröthe einer schönen Zukunft begrüßt, die kaum noch wagt, aus der listigen Theorie in die schonungsloseste Praxis überzugehn. Während das Problem in Frankreich und England lautet: Politische Oekonomie oder Herrschaft der Sozietät über den Reichthum, lautet es in Deutschland: Nationalökonomie oder Herrschaft des Privateigenthums über die Nationalität. Es gilt also in Frankreich und England das Monopol, das bis zu seinen letzten Konsequenzen fortgegangen ist, aufzuheben; es gilt in Deutschland bis zu den letzten Konsequenzen des Monopols fortzugehen. Dort handelt es sich um die Lösung und hier handelt es sich erst um die Kollision. Ein zureichendes Beispiel von der deutschen Form der modernen Probleme, ein Beispiel, wie unsere Geschichte, gleich einem ungeschickten Rekruten, bisher nur die Aufgabe hatte, abgedroschene Geschichten nachzuexerziren.

Ginge also die gesammte deutsche Entwicklung nicht über die politische deutsche Entwicklung hinaus, ein Deutscher könnte sich höchstens an den Problemen der Gegenwart betheiligen, wie sich ein Russe daran betheiligen kann. Allein wenn das einzelne Individuum nicht gebunden ist durch die Schranken der Nation, ist die gesammte Nation noch weniger befreit durch die Befreiung eines Individuums. Die Scythen haben keinen Schritt zur griechischen Kultur vorwärts gethan, weil Griechenland einen Scythen unter seinen Philosophen zählt.

Zum Glück sind wir Deutschen keine Scythen.

Wie die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der Mythologie, so haben wir Deutsche unsre Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der Philosophie. Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die ideale Verlängerung der deutschen Geschichte. Wenn

wir also statt die oeuvres incomplètes unsrer reellen Geschichte, die oeuvres posthumes unserer ideellen Geschichte, die Philosophie kritisiren, so steht unsere Kritik mitten unter den Fragen, von denen die Gegenwart sagt: that is the question. Was bei den fortgeschrittenen Völkern praktischer Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existiren, zunächst kritischer Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände.

Die deutsche Rechts- und Staatsphilosophie ist die einzige mit der offiziellen modernen Gegenwart al pari stehende deutsche Geschichte. Das deutsche Volk muß daher diese seine Traumgeschichte mit zu seinen bestehenden Zuständen schlagen und nicht nur diese bestehenden Zustände, sondern zugleich ihre abstrakte Fortsetzung der Kritik unterwerfen. Seine Zukunft kann sich weder auf die unmittelbare Verneinung seiner reellen, noch auf die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Staats- und Rechtszustände beschränken, denn die unmittelbare Verneinung seiner reellen Zustände besitzt es in seinen ideellen Zuständen, und die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Zustände hat es in der Anschauung der Nachbarvölker beinahe schon wieder überlebt. Mit Recht fordert daher die praktische politische Partei in Deutschland die Negation der Philosophie. Ihr Unrecht besteht nicht in der Forderung, sondern in dem Stehenbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht, noch vollziehen kann. Sie glaubt, jene Negation dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes einige ärgerliche und banale Prasen über sie hermurmelt. Die Beschränktheit ihres Gesichtskreises zählt die Philosophie nicht ebenfalls in den Bering der deutschen Wirklichkeit oder wähnt sie gar unter der deutschen Praxis und den ihr dienenden Theorien. Ihr verlangt, daß man an wirkliche Lebenskeime anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur unter seinem Hirnschädel gewuchert hat. Mit einem Worte: Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.

Dasselbe Unrecht, nur mit umgekehrten Faktoren, beging die theoretische, von der Philosophie her datirende politische Partei.

Sie erblickte in dem jetzigen Kampf nur den kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt, sie bedachte nicht, daß die seitherige Philosophie selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle

Ergänzung ist. Kritisch gegen ihren Widerpart verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst, indem sie von den Voraussetzungen der Philosophie ausging, und bei ihren gegebenen Resultaten entweder stehen blieb oder anderweitig hergeholte Forderungen und Resultate für unmittelbare Forderungen und Resultate der Philosophie ausgab, obgleich dieselben — ihre Berechtigung vorausgesetzt — im Gegentheil nur durch die Negation der seitherigen Philosophie, der Philosophie als Philosophie, zu erhalten sind. Eine näher eingehende Schilderung dieser Partei behalten wir uns vor. Ihr Grundmangel läßt sich dahin reduziren: Sie glaubte die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.

Die Kritik der deutschen Staats- und Rechtsphilosophie, welche durch Hegel ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung erhalten hat, ist beides, sowohl die kritische Analyse des modernen Staats und der mit ihm zusammenhängenden Wirklichkeit, als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen Weise des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins, dessen vornehmster, universellster, zur Wissenschaft erhobener Ausdruck eben die spekulative Rechtsphilosophie selbst ist. War nur in Deutschland die spekulative Rechtsphilosophie möglich, dies abstrakte überschwängliche Denken des modernen Staats, dessen Wirklichkeit ein Jenseits bleibt, mag dies Jenseits auch nur jenseits des Rheins liegen: so war eben so sehr umgekehrt das deutsche, vom wirklichen Menschen abstrahiren das [abstrahirende] Gedankenbild des modernen Staats nur möglich, weil und insofern der moderne Staat selbst vom wirklichen Menschen abstrahirt oder den ganzen Menschen auf eine nur imaginäre Weise befriedigt. Die Deutschen haben in der Politik gedacht, was die andern Völker gethan haben. Deutschland war ihr theoretisches Gewissen. Die Abstraktion und Ueberhebung seines Denkens hielt immer gleichen Schritt mit der Einseitigkeit und Untersetztheit ihrer Wirklichkeit. Wenn also der status quo des deutschen Staatswesens die Vollendung des ancien régime ausdrückt, die Vollendung des Pfahls im Fleische des modernen Staats, so drückt der status quo des deutschen Staatswissens die Unvollendung des modernen Staats aus, die Schadhaftigkeit seines Fleisches selbst.

Schon als entschiedener Widerpart der bisherigen Weise des deutschen politischen Bewußtseins, verläuft sich die Kritik der spekulativen Rechtsphilosophie nicht in sich selbst, sondern in Aufgaben, für deren Lösung es nur ein Mittel giebt: die Praxis.

Es fragt sich: kann Deutschland zu einer Praxis à la hauteur de principes gelangen, das heißt zu einer Revolution, die es nicht nur auf das offizielle Niveau der modernen Völker erhebt, sondern auf die menschliche Höhe, welche die nächste Zukunft dieser Völker sein wird.

Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem demonstrirt, und sie demonstrirt ad hominem, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen positiven Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann, als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektirten Hundesteuer: Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!

Selbst historisch hat die theoretische Emanzipation eine spezifisch praktische Bedeutung für Deutschland. Deutschlands revolutionäre Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die Reformation. Wie damals der Mönch, so ist es jetzt der Philosoph, in dessen Hirn die Revolution beginnt.

Luther hat allerdings die Knechtschaft aus Devotion besiegt, weil er die Knechtschaft aus Ueberzeugung an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restaurirt hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußern Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum innern Menschen gemacht hat. Er hat den Leib von der Kette emanzipirt, weil er das Herz in Ketten gelegt.

Aber, wenn der Protestantismus nicht die wahre Lösung, so war er die wahre Stellung der Aufgabe. Es galt nun nicht mehr den Kampf des Laien mit dem Pfaffen außer ihm, es galt den Kampf mit seinem eigenen innern Pfaffen, seiner pfäffischen Natur. Und wenn die prote-

stantische Verwandlung der deutschen Laien in Pfaffen, die Laienpäpste, die Fürsten sammt ihrer Klerisei, den Privilegirten und den Philistern, emanzipirte, so wird die philosophische Verwandlung der pfäffischen Deutschen in Menschen das Volk emanzipiren. So wenig aber die Emanzipation bei den Fürsten, so wenig wird die Säkularisation der Güter bei dem Kirchenraub stehen bleiben, den vor allen das heuchlerische Preußen ins Werk setzte. Damals scheiterte der Bauernkrieg, die radikalste Thatsache der deutschen Geschichte, an der Theologie. Heute, wo die Theologie selbst gescheitert ist, wird die unfreieste Thatsache der deutschen Geschichte, unser status quo an der Philosophie, zerschellen. Den Tag vor der Reformation war das offizielle Deutschland der unbedingteste Knecht von Rom. Den Tag vor seiner Revolution ist es der unbedingte Knecht von weniger als Rom, von Preußen und Oesterreich, von Krautjunkern und Philistern.

Einer radikalen deutschen Revolution scheint indessen eine Hauptschwierigkeit entgegen zu stehen.

Die Revolutionen bedürfen nämlich eines passiven Elementes, einer materiellen Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. Wird nun dem ungeheuern Zwiespalt zwischen den Forderungen des deutschen Gedankens und den Antworten der deutschen Wirklichkeit derselbe Zwiespalt der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat und mit sich selbst entsprechen? Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.

Aber Deutschland hat die Mittelstufen der politischen Emanzipation nicht gleichzeitig mit den modernen Völkern erklettert. Selbst die Stufen, die es theoretisch überwunden, hat es praktisch noch nicht erreicht. Wie sollte es mit einem salto mortale nicht nur über seine eignen Schranken hinwegsetzen, sondern zugleich über die Schranken der modernen Völker, über Schranken, die es in der Wirklichkeit als Befreiung von seinen wirklichen Schranken empfinden und erstreben muß? Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein, deren Voraussetzungen und Geburtsstätten eben zu fehlen scheinen.

Allein wenn Deutschland nur mit der abstrakten Thätigkeit des Denkens die Entwicklung der modernen Völker begleitet hat, ohne werkthätige

Partei an den wirklichen Kämpfen dieser Entwicklung zu ergreifen, so hat es andrerseits die Leiden dieser Entwicklung getheilt, ohne ihre Genüsse, ohne ihre partielle Befriedigung zu theilen. Der abstrakten Thätigkeit einerseits entspricht das abstrakte Leiden andrerseits. Deutschland wird sich daher eines Morgens auf dem Niveau des europäischen Verfalls befinden, bevor es jemals auf dem Niveau der europäischen Emanzipation gestanden hat. Man wird es einem Fetischdiener vergleichen können, der an den Krankheiten des Christenthums siecht.

Betrachtet man zunächst die deutschen Regierungen, und man findet sie durch die Zeitverhältnisse, durch die Lage Deutschlands, durch den Standpunkt der deutschen Bildung, endlich durch eignen glücklichen Instinkt getrieben, die zivilisirten Mängel der modernen Staatswelt, deren Vortheile wir nicht besitzen, zu kombiniren mit den barbarischen Mängeln des ancien régime, dessen wir uns in vollem Maße erfreuen, so daß Deutschland, wenn nicht am Verstand, wenigstens am Unverstand, auch der über seinen status quo hinausliegenden Staatsbildungen immer mehr partizipiren muß. Giebt es zum Beispiel ein Land in der Welt, welches so naiv alle Illusionen des konstitutionellen Staatswesens theilt, ohne seine Realitäten zu theilen, als das sogenannte konstitutionelle Deutschland? Oder war es nicht nothwendig ein deutscher Regierungseinfall, die Qualen der Zensur mit den Qualen der französischen Septembergesetze, welche die Preßfreiheit voraussetzen, zu verbinden! Wie man im römischen Pantheon die Götter aller Nationen fand, so wird man im heiligen römischen deutschen Reich die Sünden aller Staatsformen finden. Daß dieser Eklektizismus eine bisher nicht geahnte Höhe erreichen wird, dafür bürgt namentlich die politisch-ästhetische Gourmanderie eines deutschen Königs, der alle Rollen des Königthums, des feudalen wie des bureaukratischen, des absoluten wie des konstitutionellen, des autokratischen wie des demokratischen, wenn nicht durch die Person des Volkes, so doch in eigner Person, wenn nicht für das Volk, so doch für sich selbst zu spielen gedenkt. Deutschland als der zu einer eignen Welt konstituirte Mangel der politischen Gegenwart, wird die spezifisch deutschen Schranken nicht niederwerfen können, ohne die allgemeine Schranke der politischen Gegenwart niederzuwerfen.

Nicht die radikale Revolution ist ein utopischer Traum für Deutschland, nicht die allgemein menschliche Emanzipation, sondern vielmehr die theilweise, die nur politische Revolution, die Revolution, welche die

Pfeiler des Hauses stehen läßt. Worauf beruht eine theilweise, eine nur politische Revolution? Darauf, daß ein Theil der bürgerlichen Gesellschaft sich emanzipirt und zur allgemeinen Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer besondern Situation aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt. Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet, also zum Beispiel Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann.

Keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft kann diese Rolle spielen, ohne ein Moment des Enthusiasmus in sich und in der Masse hervorzurufen, ein Moment, worin sie mit der Gesellschaft im Allgemeinen fraternisirt und zusammenfließt, mit ihr verwechselt und als deren allgemeiner Repräsentant empfunden und anerkannt wird, ein Moment, worin ihre Ansprüche und Rechte in Wahrheit die Rechte und Ansprüche der Gesellschaft selbst sind, worin sie wirklich der soziale Kopf und das soziale Herz ist. Nur im Namen der allgemeinen Rechte der Gesellschaft kann eine besondere Klasse sich die allgemeine Herrschaft vindiziren. Zur Erstürmung dieser emanzipatorischen Stellung und damit zur politischen Ausbeutung aller Sphären der Gesellschaft im Interesse der eignen Sphäre reichen revolutionäre Energie und geistiges Selbstgefühl allein nicht aus. Damit die Revolution eines Volkes und die Emanzipation einer besondern Klasse der bürgerlichen Gesellschaft zusammenfallen, damit ein Stand für den Stand der ganzen Gesellschaft gelte, dazu müssen umgekehrt alle Mängel der Gesellschaft in einer andern Klasse konzentirt, dazu muß ein bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstoßes, die Inkorporation der allgemeinen Schranke sein, dazu muß eine besondere soziale Sphäre für das notorische Verbrechen der ganzen Sozietät gelten, so daß die Befreiung von dieser Sphäre als die allgemeine Selbstbefreiung erscheint. Damit ein Stand par excellence der Stand der Befreiung, dazu muß umgekehrt ein andrer Stand der offenbare Stand der Unterjochung sein. Die negativ-allgemeine Bedeutung des französischen Adels und der französischen Klerisei bedingte die positiv-allgemeine Bedeutung der zunächst angrenzenden und entgegenstehenden Klasse der Bourgeoisie.

Es fehlt aber jeder besondern Klasse in Deutschland nicht nur die Konsequenz, die Schärfe, der Muth, die Rücksichtslosigkeit, die sie zum negativen Repräsentanten der Gesellschaft stempeln könnte. Es fehlt

eben so sehr jedem Stand jene Breite der Seele, die sich mit der Volksseele, wenn auch nur momentan identifizirt, jene Genialität, welche die materielle Macht zur politischen Gewalt begeistert, jene revolutionäre Kühnheit, welche dem Gegner die trotzige Parole zuschleudert: Ich bin Nichts und ich müßte Alles sein. Den Hauptstock deutscher Moral und Ehrlichkeit, nicht nur der Individuen sondern auch der Klassen, bildet vielmehr jener bescheidene Egoismus, welcher seine Beschränktheit geltend macht und gegen sich geltend machen läßt. Das Verhältniß der verschiedenen Sphären der deutschen Gesellschaft ist daher nicht dramatisch, sondern episch. Jede derselben beginnt sich zu empfinden und neben die andern mit ihren besondern Ansprüchen hinzulagern, nicht sobald sie gedrückt wird, sondern sobald ohne ihr Zuthun die Zeitverhältnisse eine gesellige Unterlage schaffen, auf die sie ihrerseits den Druck ausüben kann. Sogar das moralische Selbstgefühl der deutschen Mittelklasse beruht nur auf dem Bewußtsein, die allgemeine Repräsentantin von der philisterhaften Mittelmäßigkeit aller übrigen Klassen zu sein. Es sind daher nicht nur die deutschen Könige, die mal-à-propos auf den Thron gelangen, es ist jede Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft, die ihre Niederlage erlebt, bevor sie ihren Sieg gefeiert, ihre eigne Schranke entwickelt, bevor sie die ihr gegenüberstehende Schranke überwunden, ihr engherziges Wesen geltend macht, bevor sie ihr großmüthiges Wesen geltend machen konnte, so daß selbst die Gelegenheit einer großen Rolle immer vorüber ist, bevor sie vorhanden war, so daß jede Klasse, sobald sie den Kampf mit der über ihr stehenden Klasse beginnt, in den Kampf mit der unter ihr stehenden verwickelt ist. Daher befindet sich das Fürstenthum im Kampf gegen das Königthum, der Bureaukrat im Kampf gegen den Adel, der Bourgeois im Kampf gegen sie alle, während der Proletarier schon beginnt, sich im Kampf gegen den Bourgeois zu befinden. Die Mittelklasse wagt kaum von ihrem Standpunkt aus, den Gedanken der Emanzipation zu fassen und schon erklärt die Entwicklung der sozialen Zustände, wie der Fortschritt der politischen Theorie diesen Standpunkt selbst für antiquirt oder wenigstens für problematisch.

In Frankreich genügt es, daß Einer Etwas sei, damit er Alles sein wolle. In Deutschland darf Einer Nichts sein, wenn er nicht auf Alles verzichten soll. In Frankreich ist die partielle Emanzipation der Grund der universellen. In Deutschland ist die universelle Emanzipation conditio

sine qua non jeder partiellen. In Frankreich muß die Wirklichkeit, in Deutschland muß die Unmöglichkeit der stufenweisen Befreiung die ganze Freiheit gebären. In Frankreich ist jede Volksklasse politischer Idealist und empfindet sich zunächst nicht als besondere Klasse, sondern als Repräsentant der sozialen Bedürfnisse überhaupt. Die Rolle des Emanzipators geht also der Reihe nach in dramatischer Bewegung an die verschiedenen Klassen des französischen Volkes über, bis sie endlich bei der Klasse anlangt, welche die soziale Freiheit nicht mehr unter der Voraussetzung gewisser, außerhalb des Menschen liegender, und doch von der menschlichen Gesellschaft geschaffener Bedingungen verwirklicht, sondern vielmehr alle Bedingungen der menschlichen Existenz unter der Voraussetzung der sozialen Freiheit organisirt. In Deutschland dagegen, wo das praktische Leben eben so geistlos, als das geistige Leben unpraktisch ist, hat keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft das Bedürfniß und die Fähigkeit der allgemeinen Emanzipation, bis sie nicht durch ihre unmittelbare Lage, durch die materielle Nothwendigkeit, durch ihre Ketten selbst dazu gezwungen wird.

Wo also die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation?

Antwort: In der Bildung einer Klasse mit radikalen Ketten, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besondres Recht in Anspruch nimmt, weil kein besondres Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen historischen, sondern nur noch auf den menschlichen Titel provoziren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipiren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipiren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das Proletariat.

Das Proletariat beginnt erst durch die hereinbrechende industrielle Bewegung für Deutschland zu werden, denn nicht die naturwüchsig entstandne, sondern die künstlich produzirte Armuth, nicht die mechanisch

durch die Schwere der Gesellschaft niedergedrückte, sondern die aus ihrer akuten Auflösung, vorzugsweise aus der Auflösung des Mittelstandes hervorgehende Menschenmasse bildet das Proletariat, obgleich allmälig, wie sich von selbst versteht, auch die naturwüchsige Armuth und die christlich germanische Leibeigenschaft in seine Reihen treten.

Wenn das Proletariat die Auflösung der bisherigen Weltordnung verkündet, so spricht es nur das Geheimniß seines eignen Daseins aus, denn es ist die faktische Auflösung dieser Weltordnung. Wenn das Proletariat die Negation des Privateigenthums verlangt, so erhebt es nur zum Prinzip der Gesellschaft, was die Gesellschaft zu seinem Prinzip erhoben hat, was in ihm als negatives Resultat der Gesellschaft schon ohne sein Zuthun verkörpert ist. Der Proletarier befindet sich dann in Bezug auf die werdende Welt in demselben Recht, in welchem der deutsche König in Bezug auf die gewordene Welt sich befindet, wenn er das Volk *sein* Volk, wie das Pferd *sein* Pferd nennt. Der König, indem er das Volk für sein Privateigenthum erklärt, spricht es nur aus, daß der Privateigenthümer König ist.

Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zu Menschen vollziehen.

Resumiren wir das Resultat: Die einzige praktisch mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkte der Theorie, welche den Menschen für das höchste Wesen des Menschen erklärt. In Deutschland ist die Emanzipation von dem Mittelalter nur möglich als die Emanzipation zugleich von den theilweisen Ueberwindungen des Mittelalters. In Deutschland kann keine Art der Knechtschaft gebrochen werden, ohne jede Art der Knechtschaft zu brechen. Das gründliche Deutschland kann nicht revolutioniren, ohne von Grund aus zu revolutioniren. Die Emanzipation des Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat. Die Philosophie kann nicht verwirklicht werden ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.

Wenn alle inneren Bedingungen erfüllt sind, wird der deutsche Auferstehungstag verkündet werden durch das Schmettern des gallischen Hahnes.

Zur Judenfrage.

1. Bruno Bauer: **Die Judenfrage.** Braunschweig 1843. — 2. Bruno Bauer: **Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden.** Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Herausgegeben von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur. 1843. S. 56—71.

Von Karl Marx.

I.

Bruno Bauer: **Die Judenfrage.** Braunschweig 1843.

Die deutschen Juden begehren die Emanzipation. Welche Emanzipation begehren sie? Die staatsbürgerliche, die politische Emanzipation.

Bruno Bauer antwortet ihnen: Niemand in Deutschland ist politisch emanzipirt. Wir selbst sind unfrei. Wie sollen wir euch befreien? Ihr Juden seid Egoisten, wenn ihr eine besondere Emanzipation für euch als Juden verlangt. Ihr müßtet als Deutsche an der politischen Emanzipation Deutschlands, als Menschen an der menschlichen Emanzipation arbeiten und die besondere Art eures Drucks und eurer Schmach nicht als Ausnahme von der Regel, sondern vielmehr als Bestätigung der Regel empfinden.

Oder verlangen die Juden Gleichstellung mit den christlichen Unterthanen? So erkennen sie den christlichen Staat als berechtigt an, so erkennen sie das Regiment der allgemeinen Unterjochung an. Warum mißfällt ihnen ihr spezielles Joch, wenn ihnen das allgemeine Joch gefällt? Warum soll der Deutsche sich für die Befreiung des Juden interessiren, wenn der Jude sich nicht für die Befreiung des Deutschen interessirt?

Der christliche Staat kennt nur Privilegien. Der Jude besitzt in ihm das Privilegium, Jude zu sein. Er hat als Jude Rechte, welche die Christen nicht haben. Warum begehrt er Rechte, welche er nicht hat und welche die Christen genießen!

Wenn der Jude vom christlichen Staat emanzipirt sein will, so verlangt er, daß der christliche Staat sein religiöses Vorurtheil auf-

gebe. Giebt er, der Jude, sein religiöses Vorurtheil auf? Hat er also das Recht, von einem Andern diese Abdankung der Religion zu verlangen?

Der christliche Staat kann seinem Wesen nach den Juden nicht emanzipiren; aber, setzt Bauer hinzu, der Jude kann seinem Wesen nach nicht emanzipirt werden. So lange der Staat christlich und der Jude jüdisch ist, sind Beide eben so wenig fähig, die Emanzipation zu verleihen, als zu empfangen.

Der christliche Staat kann sich nur in der Weise des christlichen Staats zu dem Juden verhalten, das heißt auf privilegirende Weise, indem er die Absonderung des Juden von den übrigen Unterthanen gestattet, ihn aber den Druck der andern abgesonderten Sphären empfinden und um so nachdrücklicher empfinden läßt, als der Jude im religiösen Gegensatz zu der herrschenden Religion steht. Aber auch der Jude kann sich nur jüdisch zum Staat verhalten, das heißt zu dem Staat als einem Fremdling, indem er der wirklichen Nationalität seine chimärische Nationalität, indem er dem wirklichen Gesetz sein illusorisches Gesetz gegenüberstellt, indem er zur Absonderung von der Menschheit sich berechtigt wähnt, indem er prinzipiell keinen Antheil an der geschichtlichen Bewegung nimmt, indem er einer Zukunft harrt, welche mit der allgemeinen Zukunft des Menschen Nichts gemein hat, indem er sich für ein Glied des jüdischen Volkes und das jüdische Volk für das auserwählte Volk hält.

Auf welchen Titel hin begehrt ihr Juden also die Emanzipation? Eurer Religion wegen? Sie ist die Todfeindin der Staatsreligion. Als Staatsbürger? Es giebt in Deutschland keine Staatsbürger. Als Menschen? Ihr seid keine Menschen, so wenig als Die, an welche ihr appellirt.

Bauer hat die Frage der Judenemanzipation neu gestellt, nachdem er eine Kritik der bisherigen Stellungen und Lösungen der Frage gegeben. Wie, fragt er, sind sie beschaffen, der Jude, der emanzipirt werden, der christliche Staat, der emanzipiren soll? Er antwortet durch eine Kritik der jüdischen Religion, er analysirt den religiösen Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum, er verständigt über das Wesen des christlichen Staates, alles dies mit Kühnheit, Schärfe, Geist, Gründlichkeit in einer eben so präzisen, als kernigen und energievollen Schreibweise.

Wie also löst Bauer die Judenfrage? Welches das Resultat? Die Formulirung einer Frage ist ihre Lösung. Die Kritik der Judenfrage ist die Antwort auf die Judenfrage. Das Resume also Folgendes:

Wir müssen uns selbst emanzipiren, ehe wir Andere emanzipiren können.

Die starrste Form des Gegensatzes zwischen dem Juden und dem Christen ist der religiöse Gegensatz. Wie löst man einen Gegensatz? Dadurch daß man ihn unmöglich macht. Wie macht man einen religiösen Gegensatz unmöglich? Dadurch daß man die Religion aufhebt. Sobald Jude und Christ ihre gegenseitigen Religionen nur mehr als verschiedene Entwickelungsstufen des menschlichen Geistes, als verschiedene von der Geschichte abgelegte Schlangenhäute und den Menschen als die Schlange erkennen, die sich in ihnen gehäutet, stehen sie nicht mehr in einem religiösen, sondern nur noch in einem kritischen, wissenschaftlichen, in einem menschlichen Verhältnisse. Die Wissenschaft ist dann ihre Einheit. Gegensätze in der Wissenschaft lösen sich aber durch die Wissenschaft selbst.

Dem deutschen Juden namentlich stellt sich der Mangel der politischen Emanzipation überhaupt und die prononzirte Christlichkeit des Staats gegenüber. In Bauers Sinn hat jedoch die Judenfrage eine allgemeine von den spezifisch deutschen Verhältnissen unabhängige Bedeutung. Sie ist die Frage von dem Verhältniß der Religion zum Staat, von dem Widerspruch der religiösen Befangenheit und der politischen Emanzipation. Die Emanzipation von der Religion wird als Bedingung gestellt, sowohl an den Juden, der politisch emanzipirt sein will, als an den Staat, der emanzipiren und selbst emanzipirt sein soll.

„Gut, sagt man, und der Jude sagt es selbst, der Jude soll auch nicht als Jude, nicht weil er Jude ist, nicht weil er ein so treffliches allgemein menschliches Prinzip der Sittlichkeit hat, emanzipirt werden, der Jude wird vielmehr selbst hinter den Staatsbürger zurücktreten und Staatsbürger sein, trotz dem, daß er Jude ist und Jude bleiben soll [will]: das heißt, er ist und bleibt Jude, trotz dem, daß er Staatsbürger ist und in allgemein menschlichen Verhältnissen lebt: sein jüdisches und beschränktes Wesen trägt immer und zuletzt über seine menschlichen und politischen Verpflichtungen den Sieg davon. Das Vorurtheil bleibt trotz dem, daß es von allgemeinen Grundsätzen überflügelt ist. Wenn es aber bleibt, so überflügelt es vielmehr alles Andere.“ „Nur

sophistisch, dem Scheine nach, würde der Jude im Staatsleben Jude bleiben können; der bloße Schein würde also, wenn er Jude bleiben wollte, das Wesentliche sein und den Sieg davon tragen, das heißt, sein Leben im Staat würde nur Schein oder eine momentane Ausnahme gegen das Wesen und die Regel sein." (Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden, Einundzwanzig Bogen, p. 57.)

Hören wir andrerseits, wie Bauer die Aufgabe des Staats stellt:

„Frankreich", heißt es, „hat uns neuerlich (Verhandlungen der Deputirtenkammer vom 26. Dezember 1840) in Bezug auf die Judenfrage — so wie in allen andern politischen Fragen beständig — den Anblick eines Lebens gegeben, welches frei ist, aber seine Freiheit im Gesetz revozirt, also auch für einen Schein erklärt und auf der andern Seite sein freies Gesetz durch die That widerlegt." Judenfrage p. 64.

„Die allgemeine Freiheit ist in Frankreich noch nicht Gesetz, die Judenfrage auch noch nicht gelöst, weil die gesetzliche Freiheit — daß alle Bürger gleich sind — im Leben, welches von den religiösen Privilegien noch beherrscht und zertheilt ist, beschränkt wird und diese Unfreiheit des Lebens auf das Gesetz zurückwirkt und dieses zwingt, die Unterscheidung des an sich freien Bürgers in Unterdrückte und Unterdrücker zu sanktioniren." p. 65.

Wann also wäre die Judenfrage für Frankreich gelöst?

„Der Jude zum Beispiel müßte aufgehört haben, Jude zu sein, wenn er sich durch sein Gesetz nicht verhindern läßt, seine Pflichten gegen den Staat und seine Mitbürger zu erfüllen, also zum Beispiel am Sabbath in die Deputirtenkammer geht und an den öffentlichen Sitzungen Theil nimmt. Jedes religiöse Privilegium überhaupt, also auch das Monopol einer bevorrechteten Kirche, müßte aufgehoben, und wenn Einige oder Mehrere oder auch die überwiegende Mehrzahl noch religiöse Pflichten glaubten erfüllen zu müssen, so müßte diese Erfüllung als reine Privatsache ihnen selbst überlassen sein." p. 65. „Es giebt keine Religion mehr, wenn es keine privilegirte Religion mehr giebt. Nehmt der Religion ihre ausschließende Kraft und sie existirt nicht mehr." p. 66. „So gut, wie Herr Martin du Nord in dem Vorschlag, die Erwähnung des Sonntags im Gesetze zu unterlassen, den Antrag auf die Erklärung sah, daß das Christenthum aufgehört habe, zu existiren, mit demselben Rechte (und dies Recht ist vollkommen begründet), würde

die Erklärung, daß das Sabbathgesetz für den Juden keine Verbindlichkeit mehr habe, die Proklamation der Auflösung des Judenthums sein." p. 71.

Bauer verlangt also einerseits, daß der Jude das Judenthum, überhaupt der Mensch die Religion aufgebe, um staatsbürgerlich emanzipirt zu werden. Andrerseits gilt ihm konsequenter Weise die politische Aufhebung der Religion für die Aufhebung der Religion schlechthin. Der Staat, welcher die Religion voraussetzt, ist noch kein wahrer, kein wirklicher Staat. „Allerdings giebt die religiöse Vorstellung dem Staat Garantien. Aber welchem Staat? Welcher Art des Staates?" p. 97.

An diesem Punkt tritt die einseitige Fassung der Judenfrage hervor.

Es genügte keineswegs zu untersuchen: Wer soll emanzipiren? Wer soll emanzipirt werden? Die Kritik hatte ein Drittes zu thun. Sie mußte fragen: Von welcher Art der Emanzipation handelt es sich? Welche Bedingungen sind im Wesen der verlangten Emanzipation begründet? Die Kritik der politischen Emanzipation selbst war erst die schließliche Kritik der Judenfrage und ihre wahre Auflösung, in die „allgemeine Frage der Zeit".

Weil Bauer die Frage nicht auf diese Höhe erhebt, verfällt er in Widersprüche. Er stellt Bedingungen, die nicht im Wesen der politischen Emanzipation selbst begründet sind. Er wirft Fragen auf, welche seine Aufgabe nicht enthält, und er löst Aufgaben, welche seine Frage unerledigt lassen. Wenn Bauer von den Gegnern der Judenemanzipation sagt: „Ihr Fehler war nur der, daß sie den christlichen Staat als den einzig wahren voraussetzten und nicht derselben Kritik unterwarfen, mit der sie das Judenthum betrachteten" p. 3, so finden wir Bauers Fehler darin, daß er nur den „christlichen Staat," nicht den „Staat schlechthin" der Kritik unterwirft, daß er das Verhältniß der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation nicht untersucht, und daher Bedingungen stellt, welche nur aus einer unkritischen Verwechslung der politischen Emanzipation mit der allgemein menschlichen erklärlich sind. Wenn Bauer die Juden fragt: Habt ihr von eurem Standpunkt aus das Recht, die politische Emanzipation zu begehren? so fragen wir umgekehrt: Hat der Standpunkt der politischen Emanzipation das Recht, vom Juden die Aufhebung des Judenthums, vom Menschen überhaupt die Aufhebung der Religion zu verlangen?

Die Judenfrage erhält eine veränderte Fassung, je nach dem Staate, in welchem der Jude sich befindet. In Deutschland, wo kein politischer Staat, kein Staat als Staat existirt, ist die Judenfrage eine rein theologische Frage. Der Jude befindet sich im religiösen Gegensatz zum Staat, der das Christenthum als seine Grundlage bekennt. Dieser Staat ist Theologe ex professo. Die Kritik ist hier Kritik der Theologie, zweischneidige Kritik, Kritik der christlichen, Kritik der jüdischen Theologie. Aber so bewegen wir uns immer noch in der Theologie, so sehr wir uns auch kritisch in ihr bewegen mögen.

In Frankreich, in dem konstitutionellen Staat, ist die Judenfrage die Frage des Konstitutionalismus, die Frage von der Halbheit der politischen Emanzipation. Da hier der Schein einer Staatsreligion, wenn auch in einer nichtssagenden und sich selbst widersprechenden Formel, in der Formel einer Religion der Mehrheit beibehalten ist, so behält das Verhältniß der Juden zum Staat den Schein eines religiösen, theologischen Gegensatzes.

Erst in den nordamerikanischen Freistaaten — wenigstens in einem Theil derselben — verliert die Judenfrage ihre theologische Bedeutung und wird zu einer wirklich weltlichen Frage. Nur wo der politische Staat in seiner vollständigen Ausbildung existirt, kann das Verhältniß des Juden, überhaupt des religiösen Menschen, zum politischen Staat, also das Verhältniß der Religion zum Staat in seiner Eigenthümlichkeit, in seiner Reinheit heraustreten. Die Kritik dieses Verhältnisses hört auf, theologische Kritik zu sein, sobald der Staat aufhört, auf theologische Weise sich zur Religion zu verhalten, sobald er sich als Staat, das heißt politisch, zur Religion verhält. Die Kritik wird dann zur Kritik des politischen Staats. An diesem Punkt, wo die Frage aufhört, theologisch zu sein, hört Bauers Kritik auf, kritisch zu sein. Il n'existe aux Etats-Unis ni religion de l'état, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'état est étranger à tous les cultes. (Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis etc., par G. de Beaumont, Paris 1835, p. 214.) Ja es giebt einige nordamerikanische Staaten, wo la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques (l. c. p. 225). Dennoch on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme (l. c. p. 224). Dennoch ist Nordamerika vorzugsweise das Land der

Religiosität, wie Beaumont, Tocqueville und der Engländer Hamilton aus einem Munde versichern. Die nordamerikanischen Staaten gelten uns indeß nur als Beispiel. Die Frage ist: Wie verhält sich die vollendete politische Emanzipation zur Religion? Finden wir selbst im Lande der vollendeten politischen Emanzipation nicht nur die Existenz, sondern die lebensfrische, die lebenskräftige Existenz der Religion, so ist der Beweis geführt, daß das Dasein der Religion der Vollendung des Staats nicht widerspricht. Da aber das Dasein der Religion das Dasein eines Mangels ist, so kann die Quelle dieses Mangels nur noch im Wesen des Staats selbst gesucht werden. Die Religion gilt uns nicht mehr als der Grund, sondern nur noch als das Phänomen der weltlichen Beschränktheit. Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit. Wir behaupten nicht, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltlichen Schranken aufzuheben. Wir behaupten, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben, sobald sie ihre weltliche Schranke aufheben. Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche. Nachdem die Geschichte lange genug in Aberglauben aufgelöst worden ist, lösen wir den Aberglauben in Geschichte auf. Die Frage von dem Verhältnisse der politischen Emanzipation zur Religion wird für uns die Frage von dem Verhältniß der politischen Emanzipation zur menschlichen Emanzipation. Wir kritisiren die religiöse Schwäche des politischen Staats, indem wir den politischen Staat, abgesehen von den religiösen Schwächen, in seiner weltlichen Konstruktion kritisiren. Den Widerspruch des Staats mit einer bestimmten Religion, etwa dem Judenthum, vermenschlichen wir in den Widerspruch des Staats mit bestimmten weltlichen Elementen, den Widerspruch des Staats mit der Religion überhaupt, in den Widerspruch des Staats mit seinen Voraussetzungen überhaupt.

Die politische Emanzipation des Juden, des Christen, überhaupt des religiösen Menschen, ist die Emanzipation des Staats vom Judenthum, vom Christenthum, überhaupt von der Religion. In seiner Form, in der seinem Wesen eigenthümlichen Weise, als Staat emanzipirt sich der Staat von der Religion, indem er sich von der Staatsreligion emanzipirt, das heißt, indem der Staat als Staat keine Religion bekennt, indem der Staat sich vielmehr als Staat bekennt. Die politische Emanzipation von der Religion ist nicht die durchgeführte, die wider-

spruchslose Emanzipation von der Religion, weil die politische Emanzipation nicht die durchgeführte, die widerspruchslose Weise der menschlichen Emanzipation ist.

Die Grenze der politischen Emanzipation erscheint sogleich darin, daß der Staat sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch wirklich von ihr frei wäre, daß der Staat ein Freistaat sein kann, ohne daß der Mensch ein freier Mensch wäre. Bauer selbst giebt dies stillschweigend zu, wenn er folgende Bedingung der politischen Emanzipation setzt: „Jedes religiöse Privilegium überhaupt, also auch das Monopol einer bevorrechteten Kirche, müßte aufgehoben, und wenn Einige oder Mehrere oder auch die überwiegende Mehrzahl noch religiöse Pflichten glaubten erfüllen zu müssen, so müßte diese Erfüllung als eine reine Privatsache ihnen selbst überlassen sein.“ Der Staat kann sich also von der Religion emanzipirt haben, sogar wenn die überwiegende Mehrzahl noch religiös ist. Und die überwiegende Mehrzahl hört dadurch nicht auf, religiös zu sein, daß sie privatim religiös ist.

Aber das Verhalten des Staats zur Religion, namentlich des Freistaats, ist doch nur das Verhalten der Menschen, die den Staat bilden, zur Religion. Es folgt hieraus, daß der Mensch durch das Medium des Staats, daß er politisch von einer Schranke sich befreit, indem er sich im Widerspruch mit sich selbst, indem er sich auf eine abstrakte und beschränkte, auf partielle Weise über diese Schranke erhebt. Es folgt ferner, daß der Mensch auf einem Umweg, durch ein Medium, wenn auch durch ein nothwendiges Medium sich befreit, indem er sich politisch befreit. Es folgt endlich, daß der Mensch, selbst wenn er durch die Vermittlung des Staats sich als Atheisten proklamirt, das heißt, wenn er den Staat zum Atheisten proklamirt, immer noch religiös befangen bleibt, eben weil er sich nur auf einem Umweg, weil er nur durch ein Medium sich selbst anerkennt. Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg, durch einen Mittler. Der Staat ist der Mittler zwischen dem Menschen und der Freiheit des Menschen. Wie Christus der Mittler ist, dem der Mensch seine ganze Göttlichkeit, seine ganze religiöse Befangenheit aufbürdet, so ist der Staat der Mittler, in den er seine ganze Ungöttlichkeit, seine ganze menschliche Unbefangenheit verlegt.

Die politische Erhebung des Menschen über die Religion theilt alle Mängel und alle Vorzüge der politischen Erhebung überhaupt. Der

Staat als Staat annullirt zum Beispiel das Privateigenthum, der Mensch erklärt auf politische Weise das Privateigenthum für aufgehoben, sobald er den Zensus für aktive und passive Wählbarkeit aufhebt, wie dies in vielen nordamerikanischen Staaten geschehen ist. Hamilton interpretirt dies Faktum von politischem Standpunkte ganz richtig dahin: „Der große Haufen hat den Sieg über die Eigenthümer und den Geldreichthum davongetragen.“ Ist das Privateigenthum nicht ideell aufgehoben, wenn der Nichtbesitzende zum Gesetzgeber des Besitzenden geworden ist? Der Zensus ist die letzte politische Form, das Privateigenthum anzuerkennen.

Dennoch ist mit der politischen Annullation des Privateigenthums das Privateigenthum nicht nur nicht aufgehoben, sondern sogar vorausgesetzt. Der Staat hebt den Unterschied der Geburt, des Standes, der Bildung, der Beschäftigung in seiner Weise auf, wenn er Geburt, Stand, Bildung, Beschäftigung für unpolitische Unterschiede erklärt, wenn er ohne Rücksicht auf diese Unterschiede jedes Glied des Volkes zum gleichmäßigen Theilnehmer der Volkssouveränetät ausruft, wenn er alle Elemente des wirklichen Volkslebens von dem Staatsgesichtspunkt aus behandelt. Nichts desto weniger läßt der Staat das Privateigenthum, die Bildung, die Beschäftigung auf ihre Weise, das heißt als Privateigenthum, als Bildung, als Beschäftigung wirken und ihr besondres Wesen geltend machen. Weit entfernt, diese faktischen Unterschiede aufzuheben, existirt er vielmehr nur unter ihrer Voraussetzung, empfindet er sich als politischer Staat und macht er seine Allgemeinheit geltend nur im Gegensatz zu diesen seinen Elementen. Hegel bestimmt das Verhältniß des politischen Staats zur Religion daher ganz richtig, wenn er sagt: „Damit der Staat als die sich wissende sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Dasein komme, ist seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens nothwendig; diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt: nur so über die besondern Kirchen hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Prinzip seiner Form gewonnen und bringt sie zur Existenz (Hegels Rechtsphil., zweite Ausg., p. 346).“ Allerdings! Nur so über den besondern Elementen konstituirt sich der Staat als Allgemeinheit.

Der vollendete politische Staat ist seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben außerhalb der

Staatssphäre in der bürgerlichen Gesellschaft bestehen, aber als Eigenschaften der bürgerlichen Gesellschaft. Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im politischen Gemeinwesen, worin er sich als Gemeinwesen gilt, und das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch thätig ist, die andern Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird. Der politische Staat verhält sich eben so spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft, wie der Himmel zur Erde. Er steht in demselben Gegensatz zu ihr, er überwindet sie in derselben Weise, wie die Religion die Beschränktheit der profanen Welt, das heißt, indem er sie ebenfalls wieder anerkennen, herstellen, sich selbst von ihr beherrschen lassen muß. Der Mensch in seiner nächsten Wirklichkeit, in der bürgerlichen Gesellschaft, ist ein profanes Wesen. Hier, wo er als wirkliches Individuum sich selbst und Andern gilt, ist er eine unwahre Erscheinung. In dem Staat dagegen, wo der Mensch als Gattungswesen gilt, ist er das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränetät, ist er seines wirklichen individuellen Lebens beraubt und mit einer unwirklichen Allgemeinheit erfüllt.

Der Konflikt, in welchem sich der Mensch als Bekenner einer besondern Religion mit seinem Staatsbürgerthum, mit den andern Menschen als Gliedern des Gemeinwesens befindet, reduzirt sich auf die weltliche Spaltung zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft. Für den Menschen als Bourgeois ist das „Leben im Staat nur Schein oder eine momentane Ausnahme gegen das Wesen und die Regel". Allerdings bleibt der Bourgeois, wie der Jude, nur sophistisch im Staatsleben, wie der Citoyen nur sophistisch Jude oder Bourgeois bleibt; aber diese Sophistik ist nicht persönlich. Sie ist die Sophistik des politischen Staates selbst. Die Differenz zwischen dem religiösen Menschen und dem Staatsbürger ist die Differenz zwischen dem Kaufmann und dem Staatsbürger, zwischen dem Taglöhner und dem Staatsbürger, zwischen dem Grundbesitzer und dem Staatsbürger, zwischen dem lebendigen Individuum und dem Staatsbürger. Der Widerspruch, in dem sich der religiöse Mensch mit dem politischen Menschen befindet, ist derselbe Widerspruch, in welchem sich

der Bourgeois mit dem Citoyen, in welchem sich das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft mit seiner politischen Löwenhaut befindet.

Diesen weltlichen Widerstreit, auf welchen sich die Judenfrage schließlich reduzirt, das Verhältniß des politischen Staates zu seinen Voraussetzungen, mögen dies nun materielle Elemente sein, wie das Privateigenthum 2c., oder geistige, wie Bildung, Religion, den Widerstreit zwischen dem allgemeinen Interesse und dem Privatinteresse, die Spaltung zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft, diese weltlichen Gegensätze läßt Bauer bestehen, während er gegen ihren religiösen Ausdruck polemisirt. „Grade ihre Grundlage, das Bedürfniß, welches der bürgerlichen Gesellschaft ihr Bestehen sichert und ihre Nothwendigkeit garantirt, setzt ihr Bestehen beständigen Gefahren aus, unterhält in ihr ein unsicheres Element und bringt jene in beständigem Wechsel begriffene Mischung von Armuth und Reichthum, Noth und Gedeihen, überhaupt den Wechsel hervor.“ p. 8.

Man vergleiche den ganzen Abschnitt: „Die bürgerliche Gesellschaft“ p. 8—9, der nach den Grundzügen der Hegelschen Rechtsphilosophie entworfen ist. Die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Gegensatz zum politischen Staat wird als nothwendig anerkannt, weil der politische Staat als nothwendig anerkannt wird.

Die politische Emanzipation ist allerdings ein großer Fortschritt, sie ist zwar nicht die letzte Form der menschlichen Emanzipation überhaupt, aber sie ist die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltordnung. Es versteht sich: wir sprechen hier von wirklicher, von praktischer Emanzipation.

Der Mensch emanzipirt sich politisch von der Religion, indem er sie aus dem öffentlichen Recht in das Privatrecht verbannt. Sie ist nicht mehr der Geist des Staats, wo der Mensch — wenn auch in beschränkter Weise, unter besonderer Form und in einer besondern Sphäre — sich als Gattungswesen verhält, in Gemeinschaft mit andern Menschen, sie ist zum Geist der bürgerlichen Gesellschaft geworden, der Sphäre des Egoismus, des bellum omnium contra omnes. Sie ist nicht mehr das Wesen der Gemeinschaft, sondern das Wesen des Unterschieds. Sie ist zum Ausdruck der Trennung des Menschen von seinem Gemeinwesen, von sich und den andern Menschen geworden — was sie ursprünglich war. Sie ist nur noch das abstrakte Bekenntniß der besondern Verkehrtheit, der Privatschrulle, der Willkür. Die unendliche

Zersplitterung der Religion in Nordamerika zum Beispiel giebt ihr schon äußerlich die Form einer rein individuellen Angelegenheit. Sie ist unter die Zahl der Privatinteressen hinabgestoßen und aus dem Gemeinwesen als Gemeinwesen exilirt. Aber man täusche sich nicht über die Grenze der politischen Emanzipation. Die Spaltung des Menschen in den öffentlichen und in den Privatmenschen, die Dislokation der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft, sie ist nicht eine Stufe, sie ist die Vollendung der politischen Emanzipation, die also die wirkliche Religiosität des Menschen eben so wenig aufhebt, als aufzuheben strebt.

Die Zersetzung des Menschen in den Juden und in den Staatsbürger, in den Protestanten und in den Staatsbürger, in den religiösen Menschen und in den Staatsbürger, diese Zersetzung ist keine Lüge gegen das Staatsbürgerthum, sie ist keine Umgehung der politischen Emanzipation, sie ist die politische Emanzipation selbst, sie ist die politische Weise, sich von der Religion zu emanzipiren. Allerdings: in Zeiten, wo der politische Staat als politischer Staat gewaltsam aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus geboren wird, wo die menschliche Selbstbefreiung unter der Form der politischen Selbstbefreiung sich zu vollziehen strebt, kann und muß der Staat bis zur Aufhebung der Religion, bis zur Vernichtung der Religion fortgehen, aber nur so, wie er zur Aufhebung des Privateigenthums, zum Maximum, zur Konfiskation, zur progressiven Steuer, wie er zur Aufhebung des Lebens, zur Guillotine fortgeht. In den Momenten seines besondern Selbstgefühls sucht das politische Leben seine Voraussetzung, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Elemente, zu erdrücken und sich als das wirkliche, widerspruchslose Gattungsleben des Menschen zu konstituiren. Es vermag dies indeß nur durch gewaltsamen Widerspruch gegen seine eigenen Lebensbedingungen, nur indem es die Revolution für permanent erklärt, und das politische Drama endet daher eben so nothwendig mit der Wiederherstellung der Religion, des Privateigenthums, aller Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, wie der Krieg mit dem Frieden endet.

Ja, nicht der sogenannte christliche Staat, der das Christenthum als seine Grundlage, als Staatsreligion bekennt, und sich daher ausschließend zu andern Religionen verhält, ist der vollendete christliche Staat, sondern vielmehr der atheistische Staat, der demokratische Staat,

der Staat, der die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft verweist. Dem Staat, der noch Theologe ist, der noch das Glaubensbekenntniß des Christenthums auf offizielle Weise ablegt, der sich noch nicht als Staat zu proklamiren wagt, ihm ist es noch nicht gelungen, in weltlicher, menschlicher Form, in seiner Wirklichkeit als Staat die menschliche Grundlage auszudrücken, deren überschwänglicher Ausdruck das Christenthum ist. Der sogenannte christliche Staat ist nur einfach der Nichtstaat, weil nicht das Christenthum als Religion, sondern nur der menschliche Hintergrund der christlichen Religion in wirklich menschlichen Schöpfungen sich ausführen kann.

Der sogenannte christliche Staat ist die christliche Verneinung des Staats, aber keineswegs die staatliche Verwirklichung des Christenthums. Der Staat, der das Christenthum noch in der Form der Religion bekennt, bekennt es noch nicht in der Form des Staats, denn er verhält sich noch religiös zu der Religion, das heißt, er ist nicht die wirkliche Ausführung des menschlichen Grundes der Religion, weil er noch auf die Unwirklichkeit, auf die imaginäre Gestalt dieses menschlichen Kernes provozirt. Der sogenannte christliche Staat ist der unvollkommene Staat, und die christliche Religion gilt ihm als Ergänzung und als Heiligung seiner Unvollkommenheit. Die Religion wird ihm daher nothwendig zum Mittel und er ist der Staat der Heuchelei. Es ist ein großer Unterschied, ob der vollendete Staat wegen des Mangels, der im allgemeinen Wesen des Staats liegt, die Religion unter seine Voraussetzungen zählt, oder ob der unvollendete Staat wegen des Mangels, der in seiner besondern Existenz liegt, als mangelhafter Staat, die Religion für seine Grundlage erklärt. Im letztern Fall wird die Religion zur unvollkommenen Politik. Im ersten Fall zeigt sich die Unvollkommenheit selbst der vollendeten Politik in der Religion. Der sogenannte christliche Staat bedarf der christlichen Religion, um sich als Staat zu vervollständigen. Der demokratische Staat, der wirkliche Staat, bedarf nicht der Religion zu seiner politischen Vervollständigung. Er kann vielmehr von der Religion abstrahiren, weil in ihm die menschliche Grundlage der Religion auf weltliche Weise ausgeführt ist. Der sogenannte christliche Staat verhält sich dagegen politisch zur Religion und religiös zur Politik. Wenn er die Staatsformen zum Schein herabsetzt, so setzt er eben so sehr die Religion zum Schein herab.

Um diesen Gegensatz zu verdeutlichen, betrachten wir Bauers Konstruktion des christlichen Staats, eine Konstruktion, welche aus der Anschauung des christlich-germanischen Staats hervorgegangen ist.

„Man hat neuerlich," sagt Bauer, „um die Unmöglichkeit oder Nichtexistenz eines christlichen Staates zu beweisen, öfter auf diejenigen Aussprüche in dem Evangelium hingewiesen, die der Staat nicht nur nicht befolgt, sondern auch nicht einmal befolgen kann, wenn er sich nicht vollständig auflösen will." „So leicht aber ist die Sache nicht vbgemacht. Was verlangen denn jene evangelischen Sprüche? Die übernatürliche Selbstverleugnung, die Unterwerfung unter die Autorität der Offenbarung, die Abwendung vom Staat, die Aufhebung der weltlichen Verhältnisse. Nun Alles das verlangt und leistet der christliche Staat. Er hat den Geist des Evangeliums sich angeeignet und wenn er ihn nicht mit denselben Buchstaben wiedergiebt, mit denen ihn das Evangelium ausdrückt, so kommt das nur daher, weil er diesen Geist in Staatsformen, das heißt in Formen ausdrückt, die zwar dem Staatswesen in dieser Welt entlehnt sind, aber in der religiösen Wiedergeburt, die sie erfahren müssen, zum Schein herabgesetzt werden. Es ist die Abwendung vom Staat, die sich zu ihrer Ausführung der Staatsformen bedient." p. 55.

Bauer entwickelt nun weiter, wie das Volk des christlichen Staats nur ein Nichtvolk ist, keinen eigenen Willen mehr hat, sein wahres Dasein aber in dem Haupte besitzt, dem es unterthan, welches ihm jedoch ursprünglich und seiner Natur nach fremd, das heißt von Gott gegeben und ohne sein eignes Zuthun zu ihm gekommen ist, wie die Gesetze dieses Volkes nicht sein Werk, sondern positive Offenbarungen sind, wie sein Oberhaupt privilegirter Vermittler mit dem eigentlichen Volke, mit der Masse bedarf, wie diese Masse selbst in eine Menge besondrer Kreise zerfällt, welche der Zufall bildet und bestimmt, die sich durch ihre Interessen, besonderen Leidenschaften und Vorurtheile unterscheiden und als Privilegium die Erlaubniß bekommen, sich gegenseitig von einander abzuschließen, ꝛc. p. 56.

Allein Bauer sagt selbst: „Die Politik, wenn sie Nichts als Religion sein soll, darf nicht Politik sein, so wenig, wie das Reinigen der Kochtöpfe, wenn es als Religionsangelegenheit gelten soll, als eine Wirthschaftssache betrachtet werden darf." p. 108. Im christlich germanischen Staat ist aber die Religion eine „Wirthschaftssache," wie die

„Wirthschaftssache“ Religion ist. Im christlich germanischen Staat ist die Herrschaft der Religion die Religion der Herrschaft.

Die Trennung des „Geistes des Evangeliums“ von den „Buchstaben des Evangeliums“ ist ein irreligiöser Akt. Der Staat, der das Evangelium in den Buchstaben der Politik sprechen läßt, in andern Buchstaben, als den Buchstaben des heiligen Geistes, begeht ein Sakrilegium, wenn nicht vor menschlichen Augen, so doch vor seinen eigenen religiösen Augen. Dem Staat, der das Christenthum als seine höchste Norm, der die Bibel als seine Charte bekennt, muß man die Worte der heiligen Schrift entgegenstellen, denn die Schrift ist heilig bis auf das Wort. Dieser Staat sowohl, als das Menschenkehricht, worauf er basirt, geräth in einen schmerzlichen, vom Standpunkt des religiösen Bewußtseins aus unüberwindlichen Widerspruch, wenn man ihn auf diejenigen Aussprüche des Evangeliums verweist, die er „nicht nur nicht befolgt, sondern auch nicht einmal befolgen kann, wenn er sich nicht als Staat vollständig auflösen will“. Und warum will er sich nicht vollständig auflösen? Er selbst kann darauf weder sich, noch Andern antworten. Vor seinem eignen Bewußtsein ist der offizielle christliche Staat ein Sollen, dessen Verwirklichung unerreichbar ist, der die Wirklichkeit seiner Existenz nur durch Lügen vor sich selbst zu konstatiren weiß und sich selbst daher stets ein Gegenstand des Zweifels, ein unzuverlässiger, problematischer Gegenstand bleibt. Die Kritik befindet sich also in vollem Rechte, wenn sie den Staat, der auf die Bibel provozirt, zur Verrücktheit des Bewußtseins zwingt, wo er selbst nicht mehr weiß, ob er eine Einbildung oder eine Realität ist, wo die Infamie seiner weltlichen Zwecke, denen die Religion zum Deckmantel dient, mit der Ehrlichkeit seines religiösen Bewußtseins, dem die Religion als Zweck der Welt erscheint, in unauflöslichen Konflikt geräth. Dieser Staat kann sich nur aus seiner innern Qual erlösen, wenn er zum Schergen der katholischen Kirche wird. Ihr gegenüber, welche die weltliche Macht für ihren dienenden Körper erklärt, ist der Staat ohnmächtig, ohnmächtig die weltliche Macht, welche die Herrschaft des religiösen Geistes zu sein behauptet.

In dem sogenannten christlichen Staat gilt zwar die Entfremdung, aber nicht der Mensch. Der einzige Mensch, der gilt, der König, ist ein von den andern Menschen spezifisch unterschiedenes, dabei selbst noch religiöses, mit dem Himmel, mit Gott direkt zusammenhängendes

Wesen. Die Beziehungen, die hier herrschen, sind noch gläubige Beziehungen. Der religiöse Geist ist also noch nicht wirklich verweltlicht.

Aber der religiöse Geist kann auch nicht wirklich verweltlicht werden, denn was ist er selbst, als die unweltliche Form einer Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes? Der religiöse Geist kann nur verwirklicht werden, insofern die Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes, deren religiöser Ausdruck er ist, in ihrer weltlichen Form heraustritt und sich konstituirt. Dies geschieht im demokratischen Staat. Nicht das Christenthum, sondern der menschliche Grund des Christenthums ist der Grund dieses Staates. Die Religion bleibt das ideale, unweltliche Bewußtsein seiner Glieder, weil sie die ideale Form der menschlichen Entwicklungsstufe ist, die in ihm durchgeführt wird.

Religiös sind die Glieder des politischen Staats durch den Dualismus zwischen dem individuellen und dem Gattungsleben, zwischen dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Leben, religiös, indem der Mensch sich zu dem seiner wirklichen Individualität jenseitigen Staatsleben als seinem wahren Leben verhält, religiös, insofern die Religion hier der Geist der bürgerlichen Gesellschaft, der Ausdruck der Trennung und der Entfernung des Menschen vom Menschen ist. Christlich ist die politische Demokratie, indem in ihr der Mensch, nicht nur ein Mensch, sondern jeder Mensch, als souveränes, als höchstes Wesen gilt, aber der Mensch in seiner unkultivirten, unsozialen Erscheinung, der Mensch in seiner zufälligen Existenz, der Mensch, wie er geht und steht, der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist, mit einem Wort, der Mensch, der noch kein wirkliches Gattungswesen ist. Das Phantasiegebild, der Traum, das Postulat des Christenthums, die Souveränetät des Menschen, aber als eines fremden, von dem wirklichen Menschen unterschiedenen Wesens, ist in der Demokratie sinnliche Wirklichkeit, Gegenwart, weltliche Maxime.

Das religiöse und theologische Bewußtsein selbst gilt sich in der vollendeten Demokratie um so religiöser, um so theologischer, als es scheinbar ohne politische Bedeutung, ohne irdische Zwecke, Angelegenheit des weltscheuen Gemüthes, Ausdruck der Verstandesbornirtheit, Produkt der Willkür und der Phantasie, als es ein wirklich jenseitiges Leben ist. Das Christenthum erreicht hier den praktischen Ausdruck seiner

universalreligiösen Bedeutung, indem die verschiedenartigste Weltanschauung in der Form des Christenthums sich neben einander gruppirt, noch mehr dadurch, daß es an Andere nicht einmal die Forderung des Christenthums, sondern nur noch der Religion überhaupt, irgend einer Religion stellt (vergl. die angeführte Schrift von Beaumont). Das religiöse Bewußtsein schwelgt in dem Reichthum des religiösen Gegensatzes und der religiösen Mannigfaltigkeit.

Wir haben also gezeigt: Die politische Emanzipation von der Religion läßt die Religion bestehn, wenn auch keine privilegirte Religion. Der Widerspruch, in welchem sich der Anhänger einer besondern Religion mit seinem Staatsbürgerthum befindet, ist nur ein Theil des allgemeinen weltlichen Widerspruchs zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft. Die Vollendung des christlichen Staats ist der Staat, der sich als Staat bekennt und von der Religion seiner Glieder abstrahirt. Die Emanzipation des Staats von der Religion ist nicht die Emanzipation des wirklichen Menschen von der Religion.

Wir sagen also nicht mit Bauer den Juden: Ihr könnt nicht politisch emanzipirt werden, ohne euch radikal vom Judenthum zu emanzipiren. Wir sagen ihnen vielmehr: Weil ihr politisch emanzipirt werden könnt, ohne euch vollständig und widerspruchslos vom Judenthum loszusagen, darum ist die politische Emanzipation selbst nicht die menschliche Emanzipation. Wenn ihr Juden politisch emanzipirt werden wollt, ohne euch selbst menschlich zu emanzipiren, so liegt die Halbheit und der Widerspruch nicht nur in euch, sie liegt in dem Wesen und der Kategorie der politischen Emanzipation. Wenn ihr in dieser Kategorie befangen seid, so theilt ihr eine allgemeine Befangenheit. Wie der Staat evangelisirt, wenn er, obschon Staat, sich christlich zu dem Juden verhält, so politisirt der Jude, wenn er, obschon Jude, Staatsbürgerrechte verlangt.

Aber wenn der Mensch, obgleich Jude, politisch emanzipirt werden, Staatsbürgerrechte empfangen kann, kann er die sogenannten Menschenrechte in Anspruch nehmen und empfangen? Bauer leugnet es. „Die Frage ist, ob der Jude als solcher, das heißt der Jude, der selber eingesteht, daß er durch sein wahres Wesen gezwungen ist, in ewiger Absonderung von Anderen zu leben, fähig sei, die allgemeinen Menschenrechte zu empfangen und Andern zuzugestehen."

„Der Gedanke der Menschenrechte ist für die christliche Welt erst im vorigen Jahrhundert entdeckt worden. Er ist dem Menschen nicht

angeboren, er wird vielmehr nur erobert im Kampfe gegen die geschichtlichen Traditionen, in denen der Mensch bisher erzogen wurde. So sind die Menschenrechte nicht ein Geschenk der Natur, keine Mitgift der bisherigen Geschichte, sondern der Preis des Kampfes gegen den Zufall der Geburt und gegen die Privilegien, welche die Geschichte von Generation auf Generation bis jetzt vererbt hat. Sie sind die Resultate der Bildung und Derjenige kann sie nur besitzen, der sie sich erworben und verdient hat."

„Kann sie nun der Jude wirklich in Besitz nehmen? So lange er Jude ist, muß über das menschliche Wesen, welches ihn als Menschen mit Menschen verbinden sollte, das beschränkte Wesen, das ihn zum Juden macht, den Sieg davontragen und ihn von den Nichtjuden absondern. Er erklärt durch diese Absonderung, daß das besondere Wesen, das ihn zum Juden macht, sein wahres höchstes Wesen ist, vor welchem das Wesen des Menschen zurücktreten muß."

„In derselben Weise kann der Christ als Christ keine Menschenrechte gewähren", p. 19, 20.

Der Mensch muß nach Bauer das „Privilegium des Glaubens" aufopfern, um die allgemeinen Menschenrechte empfangen zu können. Betrachten wir einen Augenblick die sogenannten Menschenrechte und zwar die Menschenrechte unter ihrer authentischen Gestalt, unter der Gestalt, welche sie bei ihren Entdeckern, den Nordamerikanern und Franzosen besitzen! Zum Theil sind diese Menschenrechte politische Rechte, Rechte, die nur in der Gemeinschaft mit Andern ausgeübt werden. Die Theilnahme am Gemeinwesen und zwar am politischen Gemeinwesen, am Staatswesen, bildet ihren Inhalt. Sie fallen unter die Kategorie der politischen Freiheit, unter die Kategorie der Staatsbürgerrechte, welche keineswegs, wie wir gesehn, die widerspruchslose und positive Aufhebung der Religion, also etwa auch des Judenthums, voraussetzen. Es bleibt der andere Theil der Menschenrechte zu betrachten, die droits de l'homme, insofern sie unterschieden sind von den droits du citoyen.

In ihrer Reihe findet sich die Gewissensfreiheit, das Recht einen beliebigen Kultus auszuüben. Das Privilegium des Glaubens wird ausdrücklich anerkannt, entweder als ein Menschenrecht, oder als Konsequenz eines Menschenrechtes, der Freiheit.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1791, art. 10: Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses. Im

titre I der Konstitution von 1791 wird als Menschenrecht garantirt: La liberté à tout homme d'exercer le culte religieux auquel il est attaché.

Déclaration des droits de l'homme, etc. 1793 zählt unter die Menschenrechte, art. 7: Le libre exercice des cultes. Ja, in Bezug auf das Recht, seine Gedanken und Meinungen zu veröffentlichen, sich zu versammeln, seinen Kultus auszuüben, heißt es sogar: La nécessité d'énoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme. Man vergleiche die Konst. von 1795, titre XII. art. 354.

Constitution de Pensylvanie, art. 9 § 3: Tous les hommes ont reçu de la nature le droit imprescriptible d'adorer le Tout-Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalement être contraint de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme.

Constitution de New-Hampshire, art. 5 et 6: Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les droits de conscience. (Beaumont l. c., p. 213, 214.)

Die Unvereinbarkeit der Religion mit den Menschenrechten liegt so wenig im Begriff der Menschenrechte, daß das Recht, religiös zu sein, auf beliebige Weise religiös zu sein, den Kultus seiner besonderen Religion auszuüben, vielmehr ausdrücklich unter die Menschenrechte gezählt wird. Das Privilegium des Glaubens ist ein allgemeines Menschenrecht.

Die droits de l'homme, die Menschenrechte werden als solche unterschieden von den droits du citoyen, von den Staatsbürgerrechten. Wer ist der vom citoyen unterschiedene homme? Niemand anders, als das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft. Warum wird das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft „Mensch", Mensch schlechthin, warum werden seine Rechte Menschenrechte genannt? Woraus erklären wir dies Faktum? Aus dem Verhältniß des politischen Staats zur bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Wesen der politischen Emanzipation.

Vor Allem konstatiren wir die Thatsache, daß die sogenannten Menschenrechte, die droits de l'homme im Unterschied von den droits du citoyen nichts Anderes sind, als die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, das heißt des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen. Die radikalste Konstitution, die Konstitution von 1793, mag sprechen:

Déclar. des droits de l'homme et du citoyen. Art. 2. Ces droits etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.

Worin beſteht die liberté? Art. 6. La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui, oder nach der Deklaration der Menſchenrechte von 1791: La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à d'autrui.

Die Freiheit iſt alſo das Recht, Alles zu thun und zu treiben, was keinem Andern ſchadet. Die Grenze, in welcher ſich Jeder dem Andern unſchädlich bewegen kann, iſt durch das Geſetz beſtimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl beſtimmt iſt. Es handelt ſich um die Freiheit des Menſchen als iſolirter auf ſich zurückgezogener Monade. Warum iſt der Jude nach Bauer unfähig, die Menſchenrechte zu empfangen? „So lange er Jude iſt, muß über das menſchliche Weſen, welches ihn als Menſchen mit Menſchen verbinden ſollte, das beſchränkte Weſen, das ihn zum Juden macht, den Sieg davon tragen und ihn von den Nichtjuden abſondern.“ Aber das Menſchenrecht der Freiheit baſirt nicht auf der Verbindung des Menſchen mit dem Menſchen, ſondern vielmehr auf der Abſonderung des Menſchen von dem Menſchen. Es iſt das Recht dieſer Abſonderung, das Recht des beſchränkten, auf ſich beſchränkten Individuums.

Die praktiſche Nutzanwendung des Menſchenrechtes der Freiheit iſt das Menſchenrecht des Privateigenthums.

Worin beſteht das Menſchenrecht des Privateigenthums?

Art. 16. (Const. de 1793): Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.

Das Menſchenrecht des Privateigenthums iſt alſo das Recht, willkürlich (à son gré), ohne Beziehung auf andre Menſchen, unabhängig von der Geſellſchaft, ſein Vermögen zu genießen und über dasſelbe zu disponiren, das Recht des Eigennutzes. Jene individuelle Freiheit, wie dieſe Nutzanwendung derſelben, bilden die Grundlage der bürgerlichen Geſellſchaft. Sie läßt jeden Menſchen im andern Menſchen nicht die Verwirklichung, ſondern vielmehr die Schranke ſeiner Freiheit finden. Sie proklamirt vor Allem aber das Menſchenrecht, de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie.

Es bleiben noch die andern Menschenrechte, die égalité und die sûreté.

Die égalité hier in ihrer nichtpolitischen Bedeutung, ist Nichts als die Gleichheit der oben beschriebenen liberté, nämlich: daß jeder Mensch gleichmäßig als solche auf sich ruhende Monade betrachtet wird. Die Konstitution von 1795 bestimmt den Begriff dieser Gleichheit, ihrer Bedeutung angemessen, dahin: Art. 5. (Const. de 1795): Légalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse.

Und die sûreté? Art. 8 (Const. de 1793): La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et des ses propriétés.

Die Sicherheit ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der Polizei, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Glieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigenthums zu garantiren. Hegel nennt in diesem Sinn die bürgerliche Gesellschaft „den Noth- und Verstandesstaat".

Durch den Begriff der Sicherheit erhebt sich die bürgerliche Gesellschaft nicht über ihren Egoismus. Die Sicherheit ist vielmehr die Versicherung ihres Egoismus.

Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Naturnothwendigkeit, das Bedürfniß und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigenthums und ihrer egoistischen Person.

Es ist schon räthselhaft, daß ein Volk, welches eben beginnt sich zu befreien, alle Barrieren zwischen verschiedenen Volksgliedern niederzureißen, ein politisches Gemeinwesen zu gründen, daß ein solches Volk die Berechtigung des egoistischen, vom Mitmenschen und vom Gemeinwesen abgesonderten Menschen feierlich proklamirt (decl. de 1791), ja diese Proklamation in einem Augenblicke wiederholt, wo die heroischeste Hingebung allein die Nation retten kann und daher gebieterisch ver-

langt wird, in einem Augenblicke, wo die Aufopferung aller Interessen der bürgerlichen Gesellschaft zur Tagesordnung erhoben und der Egoismus als ein Verbrechen bestraft werden muß. (Decl. des droits de l'homme etc. de 1793.) Noch räthselhafter wird diese Thatsache, wenn wir sehen, daß das Staatsbürgerthum, das politische Gemeinwesen von den politischen Emanzipatoren sogar zum bloßen Mittel für die Erhaltung dieser sogenannten Menschenrechte herabgesetzt, daß also der citoyen zum Diener des egoistischen homme erklärt, die Sphäre, in welcher der Mensch sich als Gemeinwesen verhält, unter die Sphäre, in welcher er sich als Theilwesen verhält, degradirt, endlich nicht der Mensch als citoyen, sondern der Mensch als bourgeois für den eigentlichen und wahren Menschen genommen wird.

Le but de toute association politique est la conservation des droits naturelles et imprescriptibles de l'homme. (Decl. des droits etc. de 1791 art. 2.) Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles. (Decl. etc. de 1793 art. 1.) Also selbst in den Momenten seines noch jugendfrischen und durch den Drang der Umstände auf die Spitze getriebenen Enthusiasmus, erklärt sich das politische Leben für ein bloßes Mittel, dessen Zweck das Leben der bürgerlichen Gesellschaft ist. Zwar steht seine revolutionäre Praxis in flagrantem Widerspruch mit seiner Theorie. Während zum Beispiel die Sicherheit als ein Menschenrecht erklärt wird, wird die Verletzung des Briefgeheimnisses öffentlich auf die Tagesordnung gesetzt. Während die liberté indéfinie de la presse (Const. de 1793 art. 122) als Konsequenz des Menschenrechts der individuellen Freiheit, garantirt wird, wird die Preßfreiheit vollständig vernichtet, denn la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique. (Robespierre jeune, hist. parlem. de la rev. franç. par Buchez et Roux, T. 28 p. 135), das heißt also: das Menschenrecht der Freiheit hört auf ein Recht zu sein, sobald es mit dem politischen Leben in Konflikt tritt, während der Theorie nach das politische Leben nur die Garantie der Menschenrechte, der Rechte des individuellen Menschen ist, also aufgegeben werden muß, sobald es seinem Zwecke, diesen Menschenrechten widerspricht. Aber die Praxis ist nur die Ausnahme und die Theorie ist die Regel. Will man aber selbst die revolutionäre Praxis als die richtige Stellung des Verhältnisses betrachten, so bleibt immer noch das Räthsel zu lösen, warum im Bewußtsein der

politischen Emanzipatoren das Verhältniß auf den Kopf gestellt ist und der Zweck als Mittel, das Mittel als Zweck erscheint. Diese optische Täuschung ihres Bewußtseins wäre immer noch dasselbe Räthsel, obgleich dann ein psychologisches, ein theoretisches Räthsel.

Das Räthsel löst sich einfach.

Die politische Emanzipation ist zugleich die Auflösung der alten Gesellschaft, auf welcher das dem Volk entfremdete Staatswesen, die Herrschermacht, ruht. Die politische Revolution ist die Revolution der bürgerlichen Gesellschaft. Welches war der Charakter der alten Gesellschaft? Ein Wort charakterisirt sie. Die Feudalität. Die alte bürgerliche Gesellschaft hatte unmittelbar einen politischen Charakter, das heißt, die Elemente des bürgerlichen Lebens, wie zum Beispiel der Besitz oder die Familie, oder die Art und Weise der Arbeit, waren in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Korporation zu Elementen des Staatslebens erhoben. Sie bestimmten in dieser Form das Verhältniß des einzelnen Individuums zum Staatsganzen, das heißt sein politisches Verhältniß, das heißt sein Verhältniß der Trennung und Ausschließung von den anderen Bestandtheilen der Gesellschaft. Denn jene Organisation des Volkslebens erhob den Besitz oder die Arbeit nicht zu sozialen Elementen, sondern vollendete vielmehr ihre Trennung von dem Staatsganzen, und konstituirte sie zu besondern Gesellschaften in der Gesellschaft. So waren indeß immer noch die Lebensfunktionen und Lebensbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft politisch, wenn auch politisch im Sinne der Feudalität, das heißt, sie schlossen das Individuum vom Staatsganzen ab, sie verwandelten das besondere Verhältniß seiner Korporation zum Staatsganzen in sein eignes allgemeines Verhältniß zum Volksleben, wie seine bestimmte bürgerliche Thätigkeit und Situation in seine allgemeine Thätigkeit und Situation. Als Konsequenz dieser Organisation erscheint nothwendig die Staatseinheit, wie das Bewußtsein, der Wille und die Thätigkeit der Staatseinheit, die allgemeine Staatsmacht, ebenfalls als besondere Angelegenheit eines von dem Volk abgeschiedenen Herrschers und seiner Diener.

Die politische Revolution, welche diese Herrschermacht stürzte und die Staatsangelegenheiten zu Volksangelegenheiten erhob, welche den politischen Staat als allgemeine Angelegenheit, das heißt als wirklichen Staat konstituirte, zerschlug nothwendig alle Stände, Korporationen, Innungen, Privilegien, die eben so viele Ausdrücke der Trennung des Volkes von

seinem Gemeinwesen waren. Die politische Revolution hob damit den politischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft auf. Sie zerschlug die bürgerliche Gesellschaft in ihre einfachen Bestandtheile, einerseits in die Individuen, andrerseits in die materiellen und geistigen Elemente, welche den Lebensinhalt, die bürgerliche Situation dieser Individuen bilden. Sie entfesselte den politischen Geist, der gleichsam in die verschiedenen Sackgassen der feudalen Gesellschaft zertheilt, zerlegt, zerlaufen war; sie sammelte ihn aus dieser Zerstreuung, sie befreite ihn von seiner Vermischung mit dem bürgerlichen Leben, und konstituirte ihn als die Sphäre des Gemeinwesens, der allgemeinen Volksangelegenheit in idealer Unabhängigkeit von jenen besondern Elementen des bürgerlichen Lebens. Die bestimmte Lebensthätigkeit und die bestimmte Lebenssituation sanken zu einer nur individuellen Bedeutung herab. Sie bildeten nicht mehr das allgemeine Verhältniß des Individuums zum Staatsganzen. Die öffentliche Angelegenheit als solche ward vielmehr zur allgemeinen Angelegenheit jedes Individuums und die politische Funktion zu seiner allgemeinen Funktion.

Allein die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft. Die Abschüttlung des politischen Jochs war zugleich die Abschüttlung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielten. Die politische Emanzipation war zugleich die Emanzipation der bürgerlichen Gesellschaft von der Politik, von dem Schein selbst eines allgemeinen Inhalts.

Die feudale Gesellschaft war aufgelöst in ihren Grund, in den Menschen. Aber in den Menschen, wie er wirklich ihr Grund war, in den egoistischen Menschen.

Dieser Mensch, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, ist nun die Basis, die Voraussetzung des politischen Staats. Er ist von ihm als solche anerkannt in den Menschenrechten.

Die Freiheit des egoistischen Menschen und die Anerkennung dieser Freiheit ist aber vielmehr die Anerkennung der zügellosen Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen Lebensinhalt bilden.

Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigenthum befreit, er erhielt die Freiheit des Eigenthums. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die Gewerbefreiheit.

Die Konstitution des politischen Staats und die Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft in die unabhängigen Individuen — deren Verhältniß das Recht ist, wie das Verhältniß der Standes- und Innungsmenschen das Privilegium war — vollzieht sich in einem und demselben Akte. Der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, der unpolitische Mensch erscheint aber nothwendig als der natürliche Mensch. Die droits de l'homme erscheinen als droits naturels, denn die selbstbewußte Thätigkeit konzentrirt sich auf den politischen Akt. Der egoistische Mensch ist das passive, nur vorgefundene Resultat der aufgelösten Gesellschaft, Gegenstand der unmittelbaren Gewißheit, also natürlicher Gegenstand. Die politische Revolution löst das bürgerliche Leben in seine Bestandtheile auf, ohne diese Bestandtheile selbst zu revolutioniren und der Kritik zu unterwerfen. Sie verhält sich zur bürgerlichen Gesellschaft, zur Welt der Bedürfnisse, der Arbeit, der Privatinteressen, des Privatrechts, als zur Grundlage ihres Bestehens, als zu einer nicht weiter begründeten Voraussetzung, daher als zu ihrer Naturbasis. Endlich gilt der Mensch, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, für den eigentlichen Menschen, für den homme im Unterschied von dem citoyen, weil er der Mensch in seiner sinnlichen individuellen nächsten Existenz ist, während der politische Mensch nur der abstrahirte, künstliche Mensch ist, der Mensch als eine allegorische, moralische Person. Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des egoistischen Individuums, der wahre Mensch erst in der Gestalt des abstrakten Citoyen anerkannt.

Die Abstraktion des politischen Menschen schildert Rousseau richtig also: Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive, en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. (Cont. Soc. liv. II, Londr. 1757, p. 67.)

Alle Emanzipation ist Zurückführung der menschlichen Welt, der Verhältnisse, auf den Menschen selbst.

Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das egoistische

unabhängige Individuum, andrerseits auf den Staatsbürger, auf die moralische Person.

Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine forces propres als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisirt hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.

II.

Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden.

Von Bruno Bauer. (Einundzwanzig Bogen pag. 56—71.)

Unter dieser Form behandelt Bauer das Verhältniß der jüdischen und christlichen Religion, wie das Verhältniß derselben zur Kritik. Ihr Verhältniß zur Kritik ist ihr Verhältniß „zur Fähigkeit frei zu werden".

Es ergiebt sich: „Der Christ hat nur eine Stufe, nämlich seine Religion zu übersteigen, um die Religion überhaupt aufzuheben", also frei zu werden, „der Jude dagegen hat nicht nur mit seinem jüdischen Wesen, sondern auch der Entwicklung der Vollendung seiner Religion zu brechen, mit einer Entwicklung, die ihm fremd geblieben ist". p. 71.

Bauer verwandelt also hier die Frage von der Judenemanzipation in eine rein religiöse Frage. Der theologische Skrupel, wer eher Aussicht hat, selig zu werden, Jude oder Christ, wiederholt sich in der aufgeklärten Form: wer von beiden ist emanzipationsfähiger? Es fragt sich zwar nicht mehr: macht Judenthum oder Christenthum frei? sondern vielmehr umgekehrt: was macht freier, die Negation des Judenthums oder die Negation des Christenthums?

„Wenn sie frei werden wollen, so dürfen sich die Juden nicht zum Christenthum bekennen, sondern zum aufgelösten Christenthum, zur aufgelösten Religion überhaupt, das heißt zur Aufklärung, Kritik und ihrem Resultate, der freien Menschlichkeit." p. 70.

Es handelt sich immer noch um ein Bekenntniß für den Juden, aber nicht mehr um das Bekenntniß zum Christenthum, sondern zum aufgelösten Christenthum.

Bauer stellt an den Juden die Forderung, mit dem Wesen der christlichen Religion zu brechen, eine Forderung, welche, wie er selbst sagt, nicht aus der Entwicklung des jüdischen Wesens hervorgeht.

Nachdem Bauer am Schluß der Judenfrage das Judenthum nur als die rohe religiöse Kritik des Christenthums begriffen, ihm also eine „nur" religiöse Bedeutung abgewonnen hatte, war vorherzusehen, daß auch die Emanzipation der Juden in einen philosophisch-theologischen Akt sich verwandeln werde.

Bauer faßt das ideale abstrakte Wesen des Juden, seine Religion als sein ganzes Wesen. Er schließt daher mit Recht: „Der Jude giebt der Menschheit Nichts, wenn er sein beschränktes Gesetz für sich mißachtet, wenn er sein ganzes Judenthum aufhebt." p. 65.

Das Verhältniß der Juden und Christen wird demnach Folgendes: das einzige Interesse des Christen an der Emanzipation des Juden ist ein allgemein menschliches, ein theoretisches Interesse. Das Judenthum ist eine beleidigende Thatsache für das religiöse Auge des Christen. Sobald sein Auge aufhört religiös zu sein, hört diese Thatsache auf, beleidigend zu sein. Die Emanzipation des Juden ist an und für sich keine Arbeit für den Christen.

Der Jude dagegen, um sich zu befreien, hat nicht nur seine eigne Arbeit, sondern zugleich die Arbeit des Christen, die Kritik der Synoptiker und das Leben Jesu ꝛc. durchzumachen.

„Sie mögen selber zusehen: sie werden sich selber ihr Geschick bestimmen; die Geschichte aber läßt mit sich nicht spotten." p. 71.

Wir versuchen die theologische Fassung der Frage zu brechen. Die Frage nach der Emanzipationsfähigkeit des Juden verwandelt sich uns in die Frage, welches besondre gesellschaftliche Element zu überwinden sei, um das Judenthum aufzuheben? Denn die Emanzipationsfähigkeit des heutigen Juden ist das Verhältniß des Judenthums zur Emanzipation der heutigen Welt. Dies Verhältniß ergiebt sich nothwendig aus der besondern Stellung des Judenthums in der heutigen geknechteten Welt.

Betrachten wir den wirklichen weltlichen Juden, nicht den Sabbathjuden, wie Bauer es thut, sondern den Alltagsjuden.

Suchen wir das Geheimniß des Juden nicht in seiner Religion, sondern suchen wir das Geheimniß der Religion im wirklichen Juden.

Welches ist der weltliche Grund des Judenthums? Das praktische Bedürfniß, der Eigennutz.

Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld.

Nun wohl! Die Emanzipation vom Schacher und vom Geld, also vom praktischen, realen Judenthum wäre die Selbstemanzipation unsrer Zeit.

Eine Organisation der Gesellschaft, welche die Voraussetzungen des Schachers, also die Möglichkeit des Schachers aufhöbe, hätte den Juden unmöglich gemacht. Sein religiöses Bewußtsein würde wie ein fader Dunst in der wirklichen Lebensluft der Gesellschaft sich auflösen. Andrerseits: wenn der Jude dies sein praktisches Wesen als nichtig erkennt und an seiner Aufhebung arbeitet, arbeitet er aus seiner bisherigen Entwicklung heraus, an der menschlichen Emanzipation schlechthin und kehrt sich gegen den höchsten praktischen Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung.

Wir erkennen also im Judenthum ein allgemeines gegenwärtiges antisoziales Element, welches durch die geschichtliche Entwicklung, an welcher die Juden in dieser schlechten Beziehung eifrig mitgearbeitet, auf seine jetzige Höhe getrieben wurde, auf eine Höhe, auf welcher es sich nothwendig auflösen muß.

Die Judenemanzipation in ihrer letzten Bedeutung ist die Emanzipation der Menschheit vom Judenthum.

Der Jude hat sich bereits auf jüdische Weise emanzipirt. „Der Jude, der in Wien zum Beispiel nur tolerirt ist, bestimmt durch seine Geldmacht das Geschick des ganzen Reichs. Der Jude, der in dem kleinsten deutschen Staate rechtlos sein kann, entscheidet über das Schicksal Europas."

„Während die Korporationen und Zünfte dem Juden sich verschließen, oder ihm noch nicht geneigt sind, spottet die Kühnheit der Industrie des Eigensinns der mittelalterlichen Institute." (B. Bauer, Judenfrage, p. 14.)

Es ist dies kein vereinzeltes Faktum. Der Jude hat sich auf jüdische Weise emanzipirt, nicht nur, indem er sich die Geldmacht angeeignet, sondern indem durch ihn und ohne ihn, das Geld zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden ist. Die Juden haben sich in so weit emanzipirt, als die Christen zu Juden geworden sind.

„Der fromme und politisch freie Bewohner von Neuengland, berichtet zum Beispiel Oberst Hamilton, ist eine Art von Laokoon, der auch nicht

die geringste Anstrengung macht, um sich von den Schlangen zu befreien, die ihn zusammenschnüren. Mammon ist ihr Götze, sie beten ihn nicht nur allein mit den Lippen, sondern mit allen Kräften ihres Körpers und Gemüths an. Die Erde ist in ihren Augen nichts Anderes, als eine Börse, und sie sind überzeugt, daß sie hienieden keine andere Bestimmung haben, als reicher zu werden, denn ihre Nachbarn. Der Schacher hat sich aller ihrer Gedanken bemächtigt, die Abwechslung in den Gegenständen bildet ihre einzige Erhebung. Wenn sie reisen, tragen sie, so zu sagen, ihren Kram oder Kontor auf dem Rücken mit sich herum und sprechen von Nichts als Zinsen und Gewinn, und wenn sie einen Augenblick ihre Geschäfte aus den Augen verlieren, so geschieht dies blos, um jene von Andern zu beschnüffeln."

Ja, die praktische Herrschaft des Judenthums über die christliche Welt, hat in Nordamerika den unzweideutigen, normalen Ausdruck erreicht, daß die Verkündigung des Evangeliums selbst, daß das christliche Lehramt zu einem Handelsartikel geworden ist, und der bankerotte Kaufmann im Evangelium macht, wie der reichgewordene Evangelist in Geschäftchen. Tel que vous le voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a debuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à la disposition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle. Beaumont, l. c. p. 185, 86.

Nach Bauer ist es ein lügenhafter Zustand, wenn in der Theorie dem Juden die politischen Rechte vorenthalten werden, während er in der Praxis eine ungeheure Gewalt besitzt, und seinen politischen Einfluß, wenn er ihm im détail verkürzt wird, en gros ausübt. (Judenfrage, p. 14.)

Der Widerspruch, in welchem die praktische politische Macht des Juden zu seinen politischen Rechten steht, ist der Widerspruch der Politik und Geldmacht überhaupt. Während die erste ideal über der zweiten steht, ist sie in der That zu ihrem Leibeignen geworden.

Das Judenthum hat sich neben dem Christenthum gehalten, nicht nur als religiöse Kritik des Christenthums, nicht nur als inkorporirter Zweifel an der religiösen Abkunft des Christenthums, sondern eben so sehr, weil der praktisch-jüdische Geist, weil das Judenthum in der christlichen Gesellschaft selbst sich gehalten, und sogar seine höchste Ausbildung erhalten

hat. Der Jude, der als ein besonderes Glied in der bürgerlichen Gesellschaft steht, ist nur die besondere Erscheinung von dem Judenthum der bürgerlichen Gesellschaft.

Das Judenthum hat sich nicht trotz der Geschichte, sondern durch die Geschichte erhalten.

Aus ihren eignen Eingeweiden erzeugt die bürgerliche Gesellschaft fortwährend den Juden.

Welches war an und für sich die Grundlage der jüdischen Religion? Das praktische Bedürfniß, der Egoismus.

Der Monotheismus des Juden ist daher in der Wirklichkeit der Polytheismus der vielen Bedürfnisse, ein Polytheismus, der auch den Abtritt zu einem Gegenstand des göttlichen Gesetzes macht. Das praktische Bedürfniß, der Egoismus ist das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und tritt rein als solches hervor, sobald die bürgerliche Gesellschaft den politischen Staat vollständig aus sich herausgeboren. Der Gott des praktischen Bedürfnisses und Eigennutzes ist das Geld.

Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein andrer Gott bestehen darf. Das Geld erniedrigt alle Götter des Menschen, — und verwandelt sie in eine Waare. Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituirte Werth aller Dinge. Es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt, wie die Natur, ihres eigenthümlichen Werthes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an.

Der Gott der Juden hat sich verweltlicht, er ist zum Weltgott geworden. Der Wechsel ist der wirkliche Gott des Juden. Sein Gott ist nur der illusorische Wechsel.

Die Anschauung, welche unter der Herrschaft des Privateigenthums und des Geldes von der Natur gewonnen wird, ist die wirkliche Verachtung, die praktische Herabwürdigung der Natur, welche in der jüdischen Religion zwar existirt, aber nur in der Einbildung existirt.

In diesem Sinn erklärt es Thomas Münzer für unerträglich, „daß alle Kreatur zum Eigenthum gemacht worden sei, die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden — auch die Kreatur müsse frei werden."

Was in der jüdischen Religion abstrakt liegt, die Verachtung der Theorie, der Kunst, der Geschichte, des Menschen als Selbstzweck, das

ist der wirkliche bewußte Standpunkt, die Tugend des Geldmenschen. Das Gattungsverhältniß selbst, das Verhältniß von Mann und Weib ꝛc. wird zu einem Handelsgegenstand! Das Weib wird verschachert.

Die chimärische Nationalität des Juden ist die Nationalität des Kaufmanns, überhaupt des Geldmenschen.

Das grund- und bodenlose Gesetz des Juden ist nur die religiöse Karrikatur der grund- und bodenlosen Moralität und des Rechts überhaupt, der nur formellen Riten, mit welchen sich die Welt des Eigennutzes umgiebt.

Auch hier ist das höchste Verhältniß des Menschen das gesetzliche Verhältniß, das Verhältniß zu Gesetzen, die ihm nicht gelten, weil sie die Gesetze seines eigenen Willens und Wesens sind, sondern weil sie herrschen und weil der Abfall von ihnen gerächt wird.

Der jüdische Jesuitismus, derselbe praktische Jesuitismus, den Bauer im Talmud nachweist, ist das Verhältniß der Welt des Eigennutzes zu den sie beherrschenden Gesetzen, deren schlaue Umgehung die Hauptkunst dieser Welt bildet.

Ja die Bewegung dieser Welt innerhalb ihrer Gesetze ist nothwendig eine stete Aufhebung des Gesetzes.

Das Judenthum konnte sich als Religion, es konnte sich theoretisch nicht weiter entwickeln, weil die Weltanschauung des praktischen Bedürfnisses ihrer Natur nach bornirt und in wenigen Zügen erschöpft ist.

Die Religion des praktischen Bedürfnisses konnte ihrem Wesen nach die Vollendung nicht in der Theorie, sondern nur in der Praxis finden, eben weil ihre Wahrheit die Praxis ist.

Das Judenthum konnte keine neue Welt schaffen; es konnte nur die neuen Weltschöpfungen und Weltverhältnisse in den Bereich seiner Betriebsamkeit ziehn, weil das praktische Bedürfniß, dessen Verstand der Eigennutz ist, sich passiv verhält, und sich nicht beliebig erweitert, sondern sich erweitert findet mit der Fortentwicklung der gesellschaftlichen Zustände.

Das Judenthum erreicht seinen Höhepunkt mit der Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft; aber die bürgerliche Gesellschaft vollendet sich erst in der christlichen Welt. Nur unter der Herrschaft des Christenthums, welches alle nationalen, natürlichen, sittlichen, theoretischen Verhältnisse dem Menschen äußerlich macht, konnte die bürgerliche Gesellschaft sich vollständig vom Staatsleben trennen, alle Gattungsbande des Menschen zerreißen, den Egoismus, das eigennützige Bedürfniß an die

Stelle dieser Gattungsbande setzen, die Menschenwelt in eine Welt atomistischer, feindlich sich gegenüberstehender Individuen auflösen.

Das Christenthum ist aus dem Judenthum entsprungen. Es hat sich wieder in das Judenthum aufgelöst.

Der Christ war von vorn herein der theoretisirende Jude, der Jude ist daher der praktische Christ, und der praktische Christ ist wieder Jude geworden.

Das Christenthum hatte das reale Judenthum nur zum Schein überwunden. Es war zu vornehm, zu spiritualistisch, um die Rohheit des praktischen Bedürfnisses anders als durch die Erhebung in die blaue Luft zu beseitigen.

Das Christenthum ist der sublime Gedanke des Judenthums, das Judenthum ist die gemeine Nutzanwendung des Christenthums, aber diese Nutzanwendung konnte erst zu einer allgemeinen werden, nachdem das Christenthum als die fertige Religion die Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur theoretisch vollendet hatte.

Nun erst konnte das Judenthum zur allgemeinen Herrschaft gelangen und den entäußerten Menschen, die entäußerte Natur zu veräußerlichen, verkäuflichen, der Knechtschaft des egoistischen Bedürfnisses, dem Schacher anheimgefallenen Gegenständen machen.

Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung. Wie der Mensch, so lange er religiös befangen ist, sein Wesen nur zu vergegenständlichen weiß, indem er es zu einem fremden phantastischen Wesen macht, so kann er sich unter der Herrschaft des egoistischen Bedürfnisses nur praktisch bethätigen, nur praktisch Gegenstände erzeugen, indem er seine Produkte, wie seine Thätigkeit, unter die Herrschaft eines fremden Wesens stellt und ihnen die Bedeutung eines fremden Wesens — des Geldes — verleiht.

Der christliche Seligkeitsegoismus schlägt in seiner vollendeten Praxis nothwendig um in den Leibesegoismus des Juden, das himmlische Bedürfniß in das irdische, der Subjektivismus in den Eigennutz. Wir erklären die Zähigkeit des Juden nicht aus seiner Religion, sondern vielmehr aus dem menschlichen Grund seiner Religion, dem praktischen Bedürfniß, dem Egoismus.

Weil das reale Wesen des Juden in der bürgerlichen Gesellschaft sich allgemein verwirklicht, verweltlicht hat, darum konnte die bürgerliche Gesellschaft den Juden nicht von der Unwirklichkeit seines reli-

giösen Wesens, welches eben nur die ideale Anschauung des praktischen Bedürfnisses ist, überzeugen. Also nicht nur im Pentateuch oder im Talmud, in der jetzigen Gesellschaft finden wir das Wesen des heutigen Juden, nicht als ein abstraktes, sondern als ein höchst empirisches Wesen, nicht nur als Beschränktheit des Juden, sondern als die jüdische Beschränktheit der Gesellschaft.

Sobald es der Gesellschaft gelingt, das empirische Wesen des Judenthums, den Schacher und seine Voraussetzungen aufzuheben, ist der Jude unmöglich geworden, weil sein Bewußtsein keinen Gegenstand mehr hat, weil die subjektive Basis des Judenthums, das praktische Bedürfniß vermenschlicht, weil der Konflikt der individuell-sinnlichen Existenz mit der Gattungsexistenz des Menschen aufgehoben ist.

Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judenthum.

Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie.

Von Friedrich Engels in Manchester.

Die Nationalökonomie entstand als eine natürliche Folge der Ausdehnung des Handels, und mit ihr trat an die Stelle des einfachen, unwissenschaftlichen Schachers ein ausgebildetes System des erlaubten Betrugs, eine komplete Bereicherungswissenschaft.

Diese aus dem gegenseitigen Neid und der Habgier der Kaufleute entstandene Nationalökonomie oder Bereicherungswissenschaft trägt das Gepräge der ekelhaftesten Selbstsucht auf der Stirne. Man lebte noch in der naiven Anschauung, daß Gold und Silber der Reichthum sei, und hatte also nichts Eiligeres zu thun, als überall die Ausfuhr der „edlen" Metalle zu verbieten. Die Nationen standen sich gegenüber wie Geizhälse, deren Jeder seinen theuren Geldsack mit beiden Armen umschließt und mit Neid und Argwohn auf seine Nachbarn blickt. Alle Mittel wurden aufgeboten, um den Völkern, mit denen man im Handelsverkehr stand, so viel baares Geld wie möglich abzulocken, und das glücklich Hereingebrachte hübsch innerhalb der Mauthlinie zu behalten.

Die konsequenteste Durchführung dieses Prinzips hätte den Handel getödtet. Man fing also an, diese erste Stufe zu überschreiten; man sah ein, daß das Kapital im Kasten todt da liegt, während es in der Zirkulation sich stets vermehrt. Man wurde also menschenfreundlicher, man schickte seine Dukaten als Lockvögel aus, damit sie andere mit sich zurückbringen sollten, und erkannte, daß es Nichts schadet, wenn man dem A zu viel für seine Waare bezahlt, solange man sie noch bei B für einen höhern Preis los werden kann.

Auf dieser Basis erbaute sich das Merkantilsystem. Der habgierige Charakter des Handels wurde schon etwas versteckt; die Nationen rückten sich etwas näher, sie schlossen Handels- und Freundschaftstraktate, sie machten gegenseitig Geschäfte und thaten einander, um des größern Gewinns willen, alles mögliche Liebe und Gute an. Aber im Grunde war es doch die alte Geldgier und Selbstsucht, und diese brach von

Zeit zu Zeit in den Kriegen aus, die in jener Periode alle auf Handelseifersucht beruhten. In diesen Kriegen zeigte es sich auch, daß der Handel, wie der Raub, auf dem Faustrecht beruhe; man machte sich gar kein Gewissen daraus, durch List oder Gewalt solche Traktate zu erpressen, wie man sie für die günstigsten hielt.

Der Hauptpunkt im ganzen Merkantilsystem ist die Theorie von der Handelsbilanz. Da man nämlich noch immer an dem Satz festhielt, daß Gold und Silber der Reichthum sei, so hielt man nur die Geschäfte für vortheilbringend, die am Ende baares Geld ins Land brächten. Um dies ausfindig zu machen, verglich man die Ausfuhr und Einfuhr. Hatte man mehr aus- als eingeführt, so glaubte man, daß die Differenz in baarem Gelde ins Land gekommen sei, und hielt sich um diese Differenz reicher. Die Kunst der Oekonomen bestand also darin, dafür zu sorgen, daß am Ende jedes Jahres die Ausfuhr eine günstige Bilanz gegen die Einfuhr gebe; und um dieser lächerlichen Illusion willen sind Tausende von Menschen geschlachtet worden! Der Handel hat auch seine Kreuzzüge und seine Inquisition aufzuweisen.

Das 18. Jahrhundert, das Jahrhundert der Revolution, revolutionirte auch die Oekonomie; aber wie alle Revolutionen dieses Jahrhunderts einseitig waren und im Gegensatz stecken blieben, wie dem abstrakten Spiritualismus der abstrakte Materialismus, der Monarchie die Republik, dem göttlichen Recht der soziale Kontrakt entgegengesetzt wurde, so kam auch die ökonomische Revolution nicht über den Gegensatz hinaus. Die Voraussetzungen blieben überall bestehen; der Materialismus griff die christliche Verachtung und Erniedrigung des Menschen nicht an, und stellte nur statt des christlichen Gottes die Natur dem Menschen als Absolutes gegenüber; die Politik dachte nicht daran, die Voraussetzungen des Staates an und für sich zu prüfen; die Oekonomie ließ sich nicht einfallen, nach der Berechtigung des Privateigenthums zu fragen. Darum war die neue Oekonomie nur ein halber Fortschritt; sie war genöthigt, ihre eigenen Voraussetzungen zu verrathen und zu verleugnen, Sophistik und Heuchelei zu Hilfe zu nehmen, um die Widersprüche, in die sie sich verwickelte, zu verdecken, um zu den Schlüssen zu kommen, zu denen sie, nicht durch ihre Voraussetzungen, sondern durch den humanen Geist des Jahrhunderts getrieben wurde. So nahm die Oekonomie einen menschenfreundlichen Charakter an; sie entzog ihre Gunst den Produzenten und wandte sie den Konsumenten zu; sie affektirte einen heiligen

Abscheu gegen die blutigen Schrecken des Merkantilsystems, und erklärte den Handel für ein Band der Freundschaft und Einigung zwischen Nationen wie zwischen Individuen. Es war Alles lauter Pracht und Herrlichkeit — aber die Voraussetzungen machten sich bald genug wieder geltend, und erzeugten im Gegensatz zu dieser gleißenden Philanthropie die Malthussche Bevölkerungstheorie, das rauhste barbarischste System, das je existirte, ein System der Verzweiflung, das alle jene schönen Redensarten von Menschenliebe und Weltbürgerthum zu Boden schlug; sie erzeugten und hoben das Fabriksystem und die moderne Sklaverei, die der alten Nichts nachgiebt an Unmenschlichkeit und Grausamkeit. Die neue Oekonomie, das auf Adam Smiths Wealth of Nations gegründete System der Handelsfreiheit, erweist sich als dieselbe Heuchelei, Inkonsequenz und Unsittlichkeit, die jetzt auf allen Gebieten der freien Menschlichkeit gegenüber steht.

Aber war denn das Smithsche System kein Fortschritt? — Freilich war es das, und ein nothwendiger Fortschritt dazu. Es war nothwendig, daß das Merkantilsystem mit seinen Monopolen und Verkehrshemmungen gestürzt wurde, damit die wahren Folgen des Privateigenthums ans Licht treten konnten; es war nothwendig, daß alle diese kleinlichen Lokal- und Nationalrücksichten zurücktraten, damit der Kampf unserer Zeit ein allgemeiner, menschlicher werden konnte; es war nothwendig, daß die Theorie des Privateigenthums den rein empirischen, blos objektiv untersuchenden Pfad verließ und einen wissenschaftlicheren Charakter annahm, der sie auch für die Konsequenzen verantwortlich machte, und dadurch die Sache auf ein allgemein menschliches Gebiet herüberführte; daß die in der alten Oekonomie enthaltene Unsittlichkeit durch den Versuch ihrer Wegleugnung und durch die hereingebrachte Heuchelei — eine nothwendige Konsequenz dieses Versuches — auf den höchsten Gipfel gesteigert wurde. Alles dies lag in der Natur der Sache. Wir erkennen gern an, daß wir erst durch die Begründung und Ausführung der Handelsfreiheit in den Stand gesetzt sind, über die Oekonomie des Privateigenthums hinauszugehen, aber wir müssen zu gleicher Zeit auch das Recht haben, diese Handelsfreiheit in ihrer ganzen theoretischen und praktischen Nichtigkeit darzustellen.

Unser Urtheil wird um so härter werden müssen, je mehr die Oekonomen, die wir zu beurtheilen haben, in unsere Zeit hineinfallen. Denn während Smith und Malthus nur einzelne Bruchstücke fertig vorfanden,

hatten die Neueren das ganze System vollendet vor sich; die Konsequenzen waren alle gezogen, die Widersprüche traten deutlich genug ans Licht, und doch kamen sie nicht zu einer Prüfung der Prämissen, und doch nahmen sie noch immer die Verantwortlichkeit für das ganze System auf sich. Je näher die Oekonomen der Gegenwart kommen, desto weiter entfernen sie sich von der Ehrlichkeit. Mit jedem Fortschritt der Zeit steigert sich nothwendig die Sophisterei, um die Oekonomie auf der Höhe der Zeit zu erhalten. Darum ist zum Beispiel Ricardo schuldiger als Adam Smith und Mac Culloch und Mill schuldiger als Ricardo.

Die neuere Oekonomie kann nicht einmal das Merkantilsystem richtig beurtheilen, weil sie selbst einseitig und noch mit den Voraussetzungen desselben behaftet ist. Erst der Standpunkt, der sich über den Gegensatz der beiden Systeme erhebt, der die gemeinsamen Voraussetzungen beider kritisirt und von einer rein menschlichen, allgemeinen Basis ausgeht, wird beiden ihre richtige Stellung anweisen können. Es wird sich zeigen, daß die Vertheidiger der Handelsfreiheit schlimmere Monopolisten sind als die alten Merkantilisten selbst. Es wird sich zeigen, daß hinter der gleißnerischen Humanität der Neueren eine Barbarei steckt, von der die Alten nichts wußten; daß die Begriffsverwirrung der Alten noch einfach und konsequent ist gegen die doppelzüngige Logik ihrer Angreifer, und daß keine der beiden Parteien der andern etwas vorwerfen könne, was nicht auf sie selbst zurückfällt. — Darum kann auch die neuere liberale Oekonomie die Restauration des Merkantilsystems durch List nicht begreifen, während die Sache für uns ganz einfach ist. Die Inkonsequenz und Doppelseitigkeit der liberalen Oekonomie muß sich nothwendig wieder in ihre Grundbestandtheile auflösen. Wie die Theologie entweder zum blinden Glauben zurück-, oder zur freien Philosophie vorwärtsgehen muß, so muß die Handelsfreiheit auf der einen Seite die Restauration der Monopole, auf der andern die Aufhebung des Privateigenthums produziren.

Der einzig positive Fortschritt, den die liberale Oekonomie gemacht hat, ist die Entwicklung der Gesetze des Privateigenthums. Diese sind allerdings in ihr enthalten, wenn auch noch nicht bis zur letzten Konsequenz entwickelt und klar ausgesprochen. Hieraus folgt, daß in allen Punkten, wo es auf die Entscheidung über die kürzeste Manier, reich zu werden, ankommt, also in allen strikt-ökonomischen Kontroversen, die Vertheidiger der Handelsfreiheit das Recht auf ihrer Seite haben. Wohlverstanden — in Kontroversen mit den Monopolisten, nicht mit den

Gegnern des Privateigenthums, denn daß diese im Stande sind, in ökonomischen Fragen auch ökonomisch richtiger zu entscheiden, haben die englischen Sozialisten längst praktisch und theoretisch bewiesen.

Wir werden also bei der Kritik der Nationalökonomie die Grundkategorien untersuchen, den durch das System der Handelsfreiheit hineingebrachten Widerspruch enthüllen, und die Konsequenzen der beiden Seiten des Widerspruchs ziehen.

* * *

Der Ausdruck: Nationalreichthum ist erst durch Verallgemeinerungssucht der liberalen Oekonomen aufgekommen. So lange das Privateigenthum besteht, hat dieser Ausdruck keinen Sinn. Der „Nationalreichthum" der Engländer ist sehr groß, und doch sind sie das ärmste Volk unter der Sonne. Man lasse entweder den Ausdruck ganz fallen oder man nehme Voraussetzungen an, die ihm einen Sinn geben. Ebenso die Ausdrücke Nationalökonomie, politische, öffentliche Oekonomie. Die Wissenschaft sollte unter den jetzigen Verhältnissen Privatökonomie heißen, denn ihre öffentlichen Beziehungen sind nur um des Privateigenthums willen da.

* * *

Die nächste Folge des Privateigenthums ist der Handel, der Austausch der gegenseitigen Bedürfnisse, Kauf und Verkauf. Dieser Handel muß unter der Herrschaft des Privateigenthums, wie jede Thätigkeit, eine unmittelbare Erwerbsquelle für den Handeltreibenden werden; das heißt, Jeder muß suchen, so theuer wie möglich zu verkaufen und so billig wie möglich zu kaufen. Bei jedem Kauf und Verkauf stehen sich also zwei Menschen mit absolut entgegengesetzten Interessen gegenüber; der Konflikt ist entschieden feindselig, denn Jeder kennt die Intentionen des Andern, weiß, daß sie den seinigen entgegengesetzt sind. Die erste Folge ist also auf der einen Seite gegenseitiges Mißtrauen, auf der andern die Rechtfertigung dieses Mißtrauens, die Anwendung unsittlicher Mittel zur Durchsetzung eines unsittlichen Zwecks. So ist zum Beispiel der erste Grundsatz im Handel die Verschwiegenheit, Verheimlichung alles Dessen, was den Werth des fraglichen Artikels herabsetzen könnte. Die Konsequenz daraus: es ist im Handel erlaubt, von der Unkenntniß, von dem Vertrauen der Gegenpartei den möglichst großen Nutzen zu ziehen, und ebenso, seiner Waare Eigenschaften anzurühmen, die sie nicht besitzt.

Mit einem Worte, der Handel ist der legale Betrug. Daß die Praxis mit dieser Theorie übereinstimmt, kann mir jeder Kaufmann, wenn er der Wahrheit die Ehre geben will, bezeugen.

Das Merkantilsystem hatte noch eine gewisse unbefangene, katholische Geradheit, und verdeckte das unsittliche Wesen des Handels nicht im mindesten. Wir haben gesehen, wie es seine gemeine Habsucht offen zur Schau trug. Die gegenseitig feindselige Stellung der Nationen im 18. Jahrhundert, der ekelhafte Neid und die Handelseifersucht waren die konsequenten Folgen des Handels überhaupt. Die öffentliche Meinung war noch nicht humanisirt, was sollte man also Dinge verstecken, die aus dem unmenschlichen feindseligen Wesen des Handels selbst folgten.

Als aber der ökonomische Luther, Adam Smith, die bisherige Oekonomie kritisirte, hatten sich die Sachen sehr geändert. Das Jahrhundert war humanisirt, die Vernunft hatte sich geltend gemacht, die Sittlichkeit fing an ihr ewiges Recht in Anspruch zu nehmen. Die erpreßten Handelstraktate, die kommerziellen Kriege, die schroffe Isolirung der Nationen stießen zu sehr gegen das fortgeschrittene Bewußtsein an. An die Stelle der katholischen Geradheit trat protestantische Gleißnerei. Smith bewies, daß auch die Humanität im Wesen des Handels begründet sei; daß der Handel, anstatt „die fruchtbarste Quelle der Zwietracht und der Feindseligkeit“ zu sein, ein „Band der Einigung und Freundschaft zwischen den Nationen, wie zwischen Individuen“ (vergl. Wealth of Nations B. 4, c. 3, § 2) werden müsse; es liege ja in der Natur der Sache, daß der Handel im Ganzen und Großen allen Betheiligten vortheilhaft sei.

Smith hatte Recht, wenn er den Handel als human pries. Es giebt nichts absolut Unsittliches in der Welt; auch der Handel hat eine Seite, wo er der Sittlichkeit und Menschlichkeit huldigt. Aber welch eine Huldigung! Das Faustrecht, der platte Straßenraub des Mittelalters wurde humanisirt, als er in den Handel, der Handel, als seine erste Stufe, welche sich durch das Verbot der Geldausfuhr charakterisirt, in das Merkantilsystem überging. Jetzt wurde dieses selbst humanisirt. Natürlich ist es im Interesse des Handelnden, mit dem Einen, von welchem er wohlfeil kauft, wie mit dem Andern, an welchen er theuer verkauft, sich in gutem Vernehmen zu halten. Es ist also sehr unklug von einer Nation gehandelt, wenn sie bei ihren Versorgern und Kunden eine feindselige Stimmung nährt. Je freundschaftlicher, desto vortheilhafter. Dies

ist die Humanität des Handels, und diese gleißnerische Art, die Sittlichkeit zu unsittlichen Zwecken zu mißbrauchen, ist der Stolz des Systems der Handelsfreiheit. Haben wir nicht die Barbarei der Monopole gestürzt, rufen die Heuchler aus, haben wir nicht die Zivilisation in entfernte Welttheile getragen, haben wir nicht die Völker verbrüdert, und die Kriege vermindert? — Ja, das Alles habt ihr gethan, aber wie habt ihr es gethan! Ihr habt die kleinen Monopole vernichtet, um das eine große Grundmonopol, das Eigenthum, desto freier und schrankenloser wirken zu lassen; ihr habt die Enden der Erde zivilisirt, um neues Terrain für die Entfaltung eurer niedrigen Habsucht zu gewinnen; ihr habt die Völker verbrüdert, aber zu einer Brüderschaft von Dieben, und die Kriege vermindert, um im Frieden desto mehr zu verdienen, um die Feindschaft der Einzelnen, den ehrlosen Krieg der Konkurrenz, auf die höchste Spitze zu treiben! — Wo habt ihr Etwas aus reiner Humanität, aus dem Bewußtsein der Nichtigkeit des Gegensatzes zwischen dem allgemeinen und individuellen Interesse gethan? Wo seid ihr sittlich gewesen, ohne interessirt zu sein, ohne unsittliche, egoistische Motive im Hintergrunde zu hegen?

Nachdem die liberale Oekonomie ihr Bestes gethan hatte, um durch die Auflösung der Nationalitäten die Feindschaft zu verallgemeinern, die Menschheit in eine Horde reißender Thiere — und was sind Konkurrenten anders? — zu verwandeln, die einander eben deshalb auffressen, weil Jeder mit allen Andern gleiches Interesse hat, nach dieser Vorarbeit blieb ihr nur noch ein Schritt zum Ziele übrig, die Auflösung der Familie. Um diese durchzusetzen, kam ihr ihre eigene schöne Erfindung, das Fabriksystem, zu Hilfe. Die letzte Spur gemeinsamer Interessen, die Gütergemeinschaft der Familie, ist durch das Fabriksystem untergraben und — wenigstens hier in England — bereits in der Auflösung begriffen. Es ist etwas ganz Alltägliches, daß Kinder, sobald sie arbeitsfähig, das heißt neun Jahre alt werden, ihren Lohn für sich verwenden, das elterliche Haus als ein bloßes Kosthaus ansehen, und den Eltern ein Gewisses für Kost und Wohnung vergüten. Wie kann es anders sein? Was kann Anderes aus der Isolirung der Interessen, wie sie dem System der Handelsfreiheit zu Grunde liegt, folgen? Ist ein Prinzip einmal in Bewegung gesetzt, so arbeitet es sich von selbst durch alle seine Konsequenzen durch, die Oekonomen mögen Gefallen daran haben oder nicht.

Aber der Oekonom weiß selbst nicht, welcher Sache er dient. Er weiß nicht, daß er mit all seinem egoistischen Räsonnement doch nur

ein Glied in der Kette des allgemeinen Fortschrittes der Menschheit bildet. Er weiß nicht, daß er mit seiner Auflösung aller Sonder-interessen nur den Weg bahnt für den großen Umschwung, dem das Jahrhundert entgegen geht, der Versöhnung der Menschheit mit der Natur und mit sich selbst.

* * *

Die nächste durch den Handel bedingte Kategorie ist der Werth. Ueber diese, sowie über alle andern Kategorien, existirt kein Streit zwischen den älteren und neueren Oekonomen, weil die Monopolisten in ihrer unmittelbaren Wuth der Bereicherung keine Zeit übrig hatten, um sich mit Kategorien zu beschäftigen. Alle Streitfragen über derartige Punkte gingen von den Neueren aus.

Der Oekonom, der von Gegensätzen lebt, hat natiirlich auch einen doppelten Werth; den abstrakten oder realen Werth, und den Tausch-werth. Ueber das Wesen des Realwerthes war ein langer Streit zwischen den Engländern, die die Produktionskosten als den Ausdruck des Realwerthes bestimmten, und dem Franzosen Say, der diesen Werth nach der Brauchbarkeit einer Sache zu messen vorgab. Der Streit hat seit dem Anfange dieses Jahrhunderts geschwebt, und ist eingeschlafen, nicht entschieden. Die Oekonomen können Nichts entscheiden.

Die Engländer, — Mac Culloch und Ricardo besonders — behaupten also, der abstrakte Werth einer Sache werde durch die Produktions-kosten bestimmt. Wohlverstanden, der abstrakte Werth, nicht der Tausch-werth, der exchangeable value, der Werth im Handel — das sei etwas ganz Anderes. Weshalb sind die Produktionskosten das Maß des Werthes? Weil — hört, hört! — weil Niemand eine Sache, unter gewöhnlichen Umständen, und das Verhältniß der Konkurrenz aus dem Spiele gelassen, für weniger verkaufen würde als ihn ihre Produktion kostet, — verkaufen würde? Was haben wir hier, wo es sich nicht um den Handelswerth handelt, mit „Verkaufen“ zu thun? Da haben wir ja gleich wieder den Handel im Spiel, den wir ja gerade heraus-lassen sollen — und was für einen Handel! einen Handel, wobei die Hauptsache, das Konkurrenzverhältniß, nicht in Anschlag kommen soll! Erst einen abstrakten Werth, jetzt auch einen abstrakten Handel, einen Handel ohne Konkurrenz, das heißt einen Menschen ohne Körper, einen Gedanken ohne Gehirn, um Gedanken zu produziren. Und bedenkt der

Oekonom denn gar nicht, daß, sowie die Konkurrenz aus dem Spiele gelassen wird, gar keine Garantie da ist, daß der Produzent seine Waare gerade zu den Produktionskosten verkauft? Welche Verwirrung!

Weiter! Geben wir für einen Augenblick zu, daß dem Allem so sei, wie der Oekonom sagt. Angenommen, es machte Jemand mit ungeheurer Mühe und enormen Kosten etwas ganz Unnützes, etwas, wonach kein Mensch begehrt, ist das auch die Produktionskosten werth? Ganz und gar nicht, sagt der Oekonom, wer wird das kaufen wollen? Da haben wir also auf einmal nicht nur die verschrieene Sayſche Brauchbarkeit, sondern — mit dem „Kaufen" — das Konkurrenzverhältniß daneben. Es ist nicht möglich, der Oekonom kann seine Abstraktion nicht einen Augenblick festhalten. Nicht nur das, was er mit Mühe entfernen will, die Konkurrenz, sondern auch das, was er angreift, die Brauchbarkeit, kommt ihm jeden Augenblick zwischen die Finger. Der abstrakte Werth und seine Bestimmung durch die Produktionskosten sind eben nur Abstraktionen, Undinge.

Aber geben wir noch einmal für einen Augenblick dem Oekonomen Recht — wie will er uns dann die Produktionskosten bestimmen, ohne die Konkurrenz in Anschlag zu bringen? Wir werden bei der Untersuchung der Produktionskosten sehen, daß auch diese Kategorie auf die Konkurrenz basirt ist, und auch hier wieder zeigt es sich, wie wenig der Oekonom seine Behauptungen durchführen kann.

Gehen wir zu Say über, so finden wir dieselbe Abstraktion. Die Brauchbarkeit einer Sache ist etwas rein Subjektives, gar nicht absolut zu Entscheidendes — wenigstens so lange man sich noch in Gegensätzen herumtreibt, gewiß nicht zu entscheiden. Nach dieser Theorie müßten nothwendige Bedürfnisse mehr Werth besitzen, als Luxusartikel. Der einzig mögliche Weg, zu einer einigermaßen objektiven, scheinbar allgemeinen Entscheidung über die größere oder geringere Brauchbarkeit einer Sache zu kommen, ist unter der Herrschaft des Privateigenthums das Konkurrenzverhältniß, und das soll ja gerade bei Seite gelassen werden. Ist aber das Konkurrenzverhältniß zugelassen, so kommen auch die Produktionskosten herein; denn Niemand wird für weniger verkaufen, als er selbst bei der Produktion angelegt hat. Auch hier also geht die eine Seite des Gegensatzes wider Willen in die andere über.

Versuchen wir, Klarheit in diese Verwirrung zu bringen. Der Werth einer Sache schließt beide Faktoren ein, die von den streitenden Parteien

mit Gewalt, und wie wir gesehen haben, ohne Erfolg getrennt werden. Der Werth ist das Verhältniß der Produktionskosten zur Brauchbarkeit. Die nächste Anwendung des Werthes ist die Entscheidung darüber, ob eine Sache überhaupt produzirt werden soll, das heißt, ob die Brauchbarkeit die Produktionskosten aufwiegt. Dann erst kann von der Anwendung des Werthes für den Tausch die Rede sein. Die Produktionskosten zweier Dinge gleich gesetzt, wird die Brauchbarkeit das entscheidende Moment sein, um ihren vergleichungsmäßigen Werth zu bestimmen.

Diese Basis ist die einzig gerechte Basis des Tausches. Geht man aber von derselben aus, wer soll über die Brauchbarkeit der Sache entscheiden? Die bloße Meinung der Betheiligten? So wird jedenfalls Einer betrogen. Oder eine auf die inhärente Brauchbarkeit der Sache, unabhängig von den betheiligten Parteien gegründete und ihnen nicht einleuchtende Bestimmung? So kann der Tausch nur durch Zwang zu Stande kommen, und Jeder hält sich für betrogen. Man kann diesen Gegensatz zwischen der wirklichen inhärenten Brauchbarkeit der Sache und zwischen der Bestimmung dieser Brauchbarkeit, zwischen der Bestimmung der Brauchbarkeit und der Freiheit der Tauschenden nicht aufheben, ohne das Privateigenthum aufzuheben; und sobald dies aufgehoben ist, kann von einem Tausch, wie er jetzt existirt, nicht mehr die Rede sein. Die praktische Anwendung des Werthbegriffs wird sich dann immer mehr auf die Entscheidung über die Produktion beschränken, und da ist seine eigentliche Sphäre.

Wie aber stehen die Sachen jetzt? Wir haben gesehen, wie der Werthbegriff gewaltsam zerrissen ist, und die einzelnen Seiten jede für das Ganze ausgeschrieen werden. Die Produktionskosten, durch die Konkurrenz von vorn herein verdreht, sollen für den Werth selbst gelten; ebenso die blos subjektive Brauchbarkeit, — denn eine andere kann es jetzt nicht geben. — Um diesen lahmen Definitionen auf die Beine zu helfen, muß in beiden Fällen die Konkurrenz in Anspruch genommen werden; und das Beste ist, daß bei den Engländern die Konkurrenz, gegenüber den Produktionskosten, die Brauchbarkeit vertritt, während sie umgekehrt bei Say, der Brauchbarkeit gegenüber, die Produktionskosten hereinbringt. Aber was für eine Brauchbarkeit, was für Produktionskosten bringt sie herein! Ihre Brauchbarkeit hängt vom Zufall, von der Mode, von der Laune der Reichen ab, ihre Produktionskosten gehen auf und ab mit dem zufälligen Verhältniß von Nachfrage und Zufuhr. —

Dem Unterschiede zwischen Realwerth und Tauschwerth liegt eine Thatsache zum Grunde — nämlich daß der Werth einer Sache verschieden ist von dem im Handel für sie gegebenen sogenannten Aequivalent, das heißt, daß dies Aequivalent kein Aequivalent ist. Dies sogenannte Aequivalent ist der Preis der Sache, und wäre der Oekonom ehrlich, so würde er dies Wort für den „Handelswerth" gebrauchen. Aber er muß doch immer noch eine Spur von Schein behalten, daß der Preis mit dem Werthe irgendwie zusammenhänge, damit nicht die Unsittlichkeit des Handels zu klar ans Licht komme. Daß aber der Preis durch die Wechselwirkung der Produktionskosten und der Konkurrenz bestimmt wird, das ist ganz richtig, und ein Hauptgesetz des Privateigenthums. Dies war das erste, was der Oekonom fand, dies rein empirische Gesetz; und hiervon abstrahirte er dann seinen Realwerth, das heißt den Preis zu der Zeit, wenn das Konkurrenzverhältniß sich balanzirt, wenn Nachfrage und Zufuhr sich decken — dann bleiben natürlich die Produktionskosten übrig, und das nennt dann der Oekonom Realwerth, während es nur eine Bestimmtheit des Preises ist. So steht aber Alles in der Oekonomie auf dem Kopf; der Werth, der das Ursprüngliche, die Quelle des Preises ist, wird von diesem, seinem eigenen Produkt, abhängig gemacht. Bekanntlich ist diese Umkehrung das Wesen der Abstraktion, worüber Feuerbach zu vergleichen. —

* * *

Nach dem Oekonomen bestehen die Produktionskosten einer Waare aus drei Elementen: dem Grundzins für das nöthige Stück Land, um das rohe Material zu produziren, dem Kapital mit dem Gewinn darauf, und dem Lohn für die Arbeit, die zur Produktion und Verarbeitung erforderlich waren. Es zeigt sich aber sogleich, daß Kapital und Arbeit identisch sind, da die Oekonomen selbst gestehen, Kapital sei „aufgespeicherte Arbeit". So bleiben uns also nur zwei Seiten übrig, die natürliche, objektive, der Boden, und die menschliche subjektive, die Arbeit, die das Kapital einschließt — und außer dem Kapital noch ein Drittes, woran der Oekonom nicht denkt, ich meine das geistige Element der Erfindung, des Gedankens, neben dem physischen der bloßen Arbeit. Was hat der Oekonom mit dem Erfindungsgeist zu schaffen? Sind ihm nicht alle Erfindungen ohne sein Zuthun zugeflogen gekommen? Hat ihrer Eine ihm etwas gekostet? Was also hat er bei der Be-

rechnung seiner Produktionskosten sich darum zu kümmern? Ihm sind Land, Kapital, Arbeit die Bedingungen des Reichthums und weiter braucht er Nichts. Die Wissenschaft geht ihn Nichts an. Ob sie ihm durch Berthollet, Davy, Liebig, Watt, Cartwright, u. s. w., Geschenke gemacht hat, die ihn und seine Produktion unendlich gehoben haben — was liegt ihm daran? Dergleichen weiß er nicht zu berechnen; die Fortschritte der Wissenschaft gehen über seine Zahlen hinaus. Aber für einen vernünftigen Zustand, der über die Theilung der Interessen, wie sie beim Oekonomen stattfindet, hinaus ist, gehört das geistige Element allerdings mit zu den Elementen der Produktion, und wird auch in der Oekonomie seine Stelle unter den Produktionskosten finden. Und da ist es allerdings befriedigend, zu wissen, wie die Pflege der Wissenschaft sich auch materiell belohnt, zu wissen, daß eine einzige Frucht der Wissenschaft, wie James Watts Dampfmaschine, in den ersten fünfzig Jahren ihrer Existenz der Welt mehr eingetragen hat, als die Welt von Anfang an für die Pflege der Wissenschaft ausgegeben.

Wir haben also zwei Elemente der Produktion, die Natur und den Menschen, und den letzteren wieder physisch und geistig, in Thätigkeit, und können nun zum Oekonomen und seinen Produktionskosten zurückkehren.

* * *

Alles was nicht monopolisirt werden kann, hat keinen Werth, sagt der Oekonom — ein Satz, den wir später näher untersuchen werden. Wenn wir sagen, hat keinen Preis, so ist der Satz richtig für den auf dem Privateigenthum beruhenden Zustand. Wäre der Boden so leicht zu haben wie die Luft, so würde kein Mensch Grundzins bezahlen. Da dem nicht so ist, sondern die Ausdehnung des in einem speziellen Fall in Beschlag kommenden Bodens beschränkt ist, so bezahlt man Grundzins für den in Beschlag genommenen, das heißt, monopolisirten Boden, oder erlegt einen Kaufpreis dafür. Es ist aber sehr befremdlich, nach dieser Auskunft über die Entstehung des Grundwerthes vom Oekonomen hören zu müssen, daß Grundzins der Unterschied zwischen dem Ertrage des Zins bezahlenden und des schlechtesten, die Mühe der Bebauung lohnenden Grundstückes sei. Dies ist bekanntlich die von Ricardo zuerst vollständig entwickelte Definition des Grundzinses. Diese Definition ist zwar praktisch richtig, wenn man voraussetzt, daß ein Fall der Nachfrage augenblicklich auf den Grundzins reagirt, und sogleich eine

entsprechende Quantität des schlechtesten bebauten Landes außer Bearbeitung setzte. Allein dies ist nicht der Fall, die Definition ist darum unzureichend; zudem schließt sie die Kausation des Grundzinses nicht ein, und muß schon deshalb fallen. Oberst T. P. Thompson, der Antikorngesetz-Leaguer, erneuerte im Gegensatz zu dieser Definition die Adam Smithsche, und begründete sie. Nach ihm ist der Grundzins das Verhältniß zwischen der Konkurrenz der sich um den Gebrauch des Bodens Bewerbenden und der beschränkten Quantität des disponiblen Bodens. Hier ist wenigstens eine Rückkehr zur Entstehung des Grundzinses; aber diese Erklärung schließt die verschiedene Fruchtbarkeit des Bodens aus, wie die obige die Konkurrenz ausläßt.

Wir haben also wieder zwei einseitige und deswegen halbe Definitionen für einen Gegenstand. Wir werden, wie beim Werthbegriffe, wiederum diese beiden Bestimmungen zusammen zu fassen haben, um die richtige, aus der Entwickelung der Sache folgende und darum alle Praxis umfassende Bestimmung zu finden. Der Grundzins ist das Verhältniß zwischen der Ertragsfähigkeit des Bodens, der natürlichen Seite (die wiederum aus der natürlichen Anlage und der menschlichen Bebauung, der zur Verbesserung angewandten Arbeit besteht) — und der menschlichen Seite, der Konkurrenz. Die Oekonomen mögen über diese „Definition“ ihre Köpfe schütteln; sie werden zu ihrem Schrecken sehen, daß sie Alles einschließt, was auf die Sache Bezug hat.

Der Grundbesitzer hat dem Kaufmanne nichts vorzuwerfen.

Er raubt, indem er den Boden monopolisirt. Er raubt, indem er die Steigerung der Bevölkerung, welche die Konkurrenz und damit den Werth seines Grundstückes steigert, für sich ausbeutet, indem er zur Quelle seines persönlichen Vortheils macht, was nicht durch sein persönliches Thun zu Stande gekommen, was ihm rein zufällig ist. Er raubt wenn er verpachtet, indem er die von seinem Pächter angelegten Verbesserungen zuletzt wieder an sich reißt. Dies ist das Geheimniß des stets steigenden Reichthums der großen Grundbesitzer.

Die Axiome, welche die Erwerbsart des Grundbesitzers als Raub qualifiziren, nämlich, daß Jeder ein Recht auf das Produkt seiner Arbeit hat, oder daß Keiner ernten soll, wo er nicht gesät hat, sind nicht unsere Behauptung. Der erste schließt die Pflicht der Ernährung der Kinder, der zweite schließt jede Generation vom Recht der Existenz aus, indem jede Generation den Nachlaß der vorangehenden Generation antritt. Diese

Axiome sind vielmehr Konsequenzen des Privateigenthums. Entweder führe man seine Konsequenzen aus oder man gebe es als Prämisse auf.

Ja die ursprüngliche Appropriation selbst wird durch die Behauptung des noch früheren gemeinsamen Besitzrechtes gerechtfertigt. Wohin wir uns also wenden, das Privateigenthum führt uns auf Widersprüche.

Es war der letzte Schritt zur Selbstverschacherung, die Erde zu verschachern, die unser Eins und Alles, die erste Bedingung unsrer Existenz ist; es war und ist bis auf den heutigen Tag eine Unsittlichkeit, die nur von der Unsittlichkeit der Selbstveräußerung übertroffen wird. Und die ursprüngliche Appropriation, die Monopolisirung der Erde durch eine kleine Anzahl, die Ausschließung der Uebrigen von der Bedingung ihres Lebens, giebt der spätern Verschacherung des Bodens an Unsittlichkeit Nichts nach.

Lassen wir hier wieder das Privateigenthum fallen, so reduzirt sich der Grundzins auf seine Wahrheit, auf die vernünftige Anschauung, die ihm wesentlich zu Grunde liegt. Der als Grundzins vom Boden getrennte Werth desselben fällt alsdann in den Boden selbst zurück. Dieser Werth, der zu messen ist durch die Produktionsfähigkeit gleicher Flächen bei gleicher darauf verwendeter Arbeit kommt allerdings als Theil der Produktionskosten bei der Werthbestimmung der Produkte in Anschlag, und ist, wie der Grundzins, das Verhältniß der Produktionsfähigkeit zur Konkurrenz, aber zur wahren Konkurrenz, wie sie ihrer Zeit entwickelt werden wird.

* * *

Wir haben gesehen, wie Kapital und Arbeit ursprünglich identisch sind; wir sehen ferner aus den Entwicklungen des Oekonomen selbst, wie das Kapital, das Resultat der Arbeit, im Prozesse der Produktion sogleich wieder zum Substrat, zum Material der Arbeit gemacht, wie also die für einen Augenblick gesetzte Trennung des Kapitals von der Arbeit, sogleich wieder in die Einheit beider aufgehoben wird; und doch trennt der Oekonom das Kapital von der Arbeit, doch hält er die Entzweiung fest, ohne die Einheit daneben anders als durch die Definition des Kapitals: „aufgespeicherte Arbeit“ anzuerkennen. Die aus dem Privateigenthum folgende Spaltung zwischen Kapital und Arbeit ist Nichts als die diesem entzweiten Zustande entsprechende und aus ihm hervorgehende Entzweiung der Arbeit in sich selbst. Und nachdem diese Trennung bewerkstelligt, theilt sich das Kapital nochmals in das ursprüngliche Kapital und in den Gewinn, den Zuwachs des Kapitals,

den es im Prozesse der Produktion empfängt, obwohl die Praxis selbst diesen Gewinn sogleich wieder zum Kapital schlägt und mit diesem in Fluß setzt. Ja selbst der Gewinn wird wieder in Zinsen und eigentlichen Gewinn gespalten. In den Zinsen ist die Unvernünftigkeit dieser Spaltungen auf die Spitze getrieben. Die Unsittlichkeit des Zinsenverleihens, des Empfangens ohne Arbeit, für das bloße Borgen, ist, obwohl schon im Privateigenthum liegend, doch zu augenscheinlich und vom unbefangenen Volksbewußtsein, das in diesen Dingen meistens Recht hat, längst erkannt. Alle diese feinen Spaltungen und Divisionen entstehen aus der ursprünglichen Trennung des Kapitals von der Arbeit, und der Vollendung dieser Trennung in der Spaltung der Menschheit in Kapitalisten und Arbeiter, einer Spaltung, die alle Tage schärfer und schärfer ausgebildet wird, und die sich, wie wir sehen werden, immer steigern muß. Diese Trennung, wie die schon betrachtete Trennung des Bodens von Kapital und Arbeit, ist aber in letzter Instanz eine unmögliche. Es ist durchaus nicht zu bestimmen, wie viel der Antheil des Bodens, des Kapitals und der Arbeit an einem bestimmten Erzeugnisse betrage. Die drei Größen sind inkommensurabel. Der Boden schafft das rohe Material, aber nicht ohne Kapital und Arbeit, das Kapital setzt Boden und Arbeit voraus, und die Arbeit setzt wenigstens den Boden, meistens auch Kapital voraus. Die Verrichtungen der Drei sind ganz verschiedenartig und nicht in einem vierten gemeinsamen Maße zu messen. Wenn es also bei den jetzigen Verhältnissen zur Vertheilung des Ertrags unter die drei Elemente kommt, so giebt es kein ihnen inhärentes Maß, sondern ein ganz fremdes, ihnen zufälliges Maß entscheidet: die Konkurrenz oder das raffinirte Recht des Stärkeren. Der Grundzins implizirt die Konkurrenz, der Gewinn auf Kapital wird einzig durch die Konkurrenz bestimmt, und wie es mit dem Arbeitslohn aussieht, werden wir gleich sehen.

Wenn wir das Privateigenthum fallen lassen, so fallen alle diese unnatürlichen Spaltungen. Der Unterschied von Zinsen und Gewinn fällt; Kapital ist Nichts ohne Arbeit, ohne Bewegung. Der Gewinn reduzirt seine Bedeutung auf das Gewicht, das bei der Bestimmung der Produktionskosten das Kapital in die Wage legt, und bleibt so dem Kapital inhärent, wie dies selbst in seine ursprüngliche Einheit mit der Arbeit zurückfällt.

* * *

Die Arbeit, die Hauptsache bei der Produktion, die „Quelle des Reichthums", die freie menschliche Thätigkeit, kommt bei den Oekonomen schlecht weg. Wie das Kapital schon von der Arbeit getrennt wurde, so wird jetzt wieder die Arbeit zum zweitenmal gespalten; das Produkt der Arbeit steht ihr als Lohn gegenüber, ist von ihr getrennt, und wird wieder, wie gewöhnlich, durch die Konkurrenz bestimmt, da es für den Antheil der Arbeit an der Produktion, wie wir gesehen haben, kein festes Maß giebt. Heben wir das Privateigenthum auf, so fällt auch diese unnatürliche Trennung, die Arbeit ist ihr eigner Lohn, und die wahre Bedeutung des früher veräußerten Arbeitslohnes kommt an den Tag: die Bedeutung der Arbeit für die Bestimmung der Produktionskosten einer Sache. —

* * *

Wir haben gesehen, daß am Ende Alles auf die Konkurrenz hinausläuft, so lange das Privateigenthum besteht. Sie ist die Hauptkategorie des Oekonomen, seine liebste Tochter, die er in Einem fort hätschelt und liebkost — und gebt acht, was für ein Medusengesicht da herauskommen wird.

Die nächste Folge des Privateigenthums war die Spaltung der Produktion in zwei entgegengesetzte Seiten, die natürliche und die menschliche; den Boden, der ohne die Befruchtung des Menschen todt und steril ist, und die menschliche Thätigkeit, deren erste Bedingung eben der Boden ist. Wir sahen ferner, wie sich die menschliche Thätigkeit wieder in die Arbeit und das Kapital auflöste, und wie diese Seiten sich wieder feindselig gegenüber traten. Wir hatten also schon den Kampf der drei Elemente gegen einander, anstatt der gegenseitigen Unterstützung der Drei; jetzt kommt noch dazu, daß das Privateigenthum die Zersplitterung jedes dieser Elemente mit sich bringt. Ein Grundstück steht dem andern, ein Kapital dem andern, eine Arbeitskraft der andern gegenüber. Mit andern Worten: weil das Privateigenthum Jeden auf seine eigne rohe Einzelnheit isolirt, und weil Jeder dennoch dasselbe Interesse hat, wie sein Nachbar, so steht ein Grundbesitzer dem andern, ein Kapitalist dem andern, ein Arbeiter dem andern feindselig gegenüber. In dieser Verfeindung der gleichen Interessen eben um ihrer Gleichheit willen ist die Unsittlichkeit des bisherigen Zustandes der Menschheit vollendet; und diese Vollendung ist die Konkurrenz.

* * *

Der Gegensatz der Konkurrenz ist das Monopol. Das Monopol war das Feldgeschrei der Merkantilisten, die Konkurrenz der Schlachtruf der liberalen Oekonomen. Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegensatz wieder ein durchaus hohler ist. Jeder Konkurrirende muß wünschen, das Monopol zu haben, mag er Arbeiter, Kapitalist oder Grundbesitzer sein. Jede kleinere Gesammtheit von Konkurrenten muß wünschen, das Monopol für sich gegen alle Andern zu haben. Die Konkurrenz beruht auf dem Interesse und das Interesse erzeugt wieder das Monopol; kurz, die Konkurrenz geht in das Monopol über. Auf der andern Seite kann das Monopol den Strom der Konkurrenz nicht aufhalten, ja es erzeugt die Konkurrenz selbst, wie zum Beispiel ein Einfuhrverbot oder hohe Zölle die Konkurrenz des Schmuggelns geradezu erzeugen. — Der Widerspruch der Konkurrenz ist ganz derselbe wie der des Privateigenthums selbst. Es liegt im Interesse jedes Einzelnen, Alles zu besitzen, aber im Interesse der Gesammtheit, daß Jeder gleichviel besitze. So ist also das allgemeine und individuelle Interesse diametral entgegengesetzt. Der Widerspruch der Konkurrenz ist: daß Jeder sich das Monopol wünschen muß, während die Gesammtheit als solche durch das Monopol verlieren und es also entfernen muß. Ja, die Konkurrenz setzt das Monopol schon voraus, nämlich das Monopol des Eigenthums — und hier tritt wieder die Heuchelei der Liberalen an den Tag — und so lange das Monopol des Eigenthums besteht, so lange ist das Eigenthum des Monopols gleich berechtigt; denn auch das einmal gegebene Monopol ist Eigenthum. Welche jämmerliche Halbheit ist es also, die kleinen Monopole anzugreifen und das Grundmonopol bestehen zu lassen! Und wenn wir hierzu noch den früher erwähnten Satz des Oekonomen ziehen, daß Nichts Werth hat, was nicht monopolisirt werden kann, daß also Nichts, was nicht diese Monopolisirung zuläßt, in diesen Kampf der Konkurrenz eintreten kann, so ist unsere Behauptung, daß die Konkurrenz das Monopol voraussetzt, vollkommen gerechtfertigt.

* * *

Das Gesetz der Konkurrenz ist, daß Nachfrage und Zufuhr sich stets und eben deshalb nie ergänzen. Die beiden Seiten sind wieder auseinander gerissen und in den schroffen Gegensatz verwandelt. Die Zufuhr ist immer gleich hinter der Nachfrage, aber kommt nie dazu, sie genau zu decken; sie ist entweder zu groß oder zu klein, nie der Nach-

frage entsprechend, weil in diesem bewußtlosen Zustande der Menschheit kein Mensch weiß, wie groß diese oder jene ist. Ist die Nachfrage größer als die Zufuhr, so steigt der Preis und dadurch wird die Zufuhr gleichsam irritirt; sowie sie sich im Markte zeigt, fallen die Preise, und wenn sie größer wird als jene, so wird der Fall der Preise so bedeutend, daß die Nachfrage dadurch wieder aufgereizt wird. So geht es in Einem fort, nie ein gesunder Zustand, sondern eine stete Abwechslung von Irritation und Erschlaffung, die allen Fortschritt ausschließt, ein ewiges Schwanken, ohne je zum Ziel zu kommen. Dies Gesetz mit seiner steten Ausgleichung, wo, was hier verloren, dort wieder gewonnen wird, findet der Oekonom wunderschön. Es ist sein Hauptruhm, er kann sich nicht satt daran sehen und betrachtet es unter allen möglichen und unmöglichen Verhältnissen. Und doch liegt auf der Hand, daß dies Gesetz ein reines Naturgesetz, kein Gesetz des Geistes ist. Ein Gesetz, das die Revolution erzeugt. Der Oekonom kommt mit seiner schönen Theorie von Nachfrage und Zufuhr heran, beweist euch, daß „nie zu viel produzirt werden kann," und die Praxis antwortet mit den Handelskrisen, die so regelmäßig wiederkehren wie die Kometen, und deren wir jetzt durchschnittlich alle 5 bis 7 Jahre eine haben. Diese Handelskrisen sind seit achtzig Jahren eben so regelmäßig gekommen wie früher die großen Seuchen — und haben mehr Elend, mehr Unsittlichkeit mit sich gebracht, als diese (vergl. Wade, Hist. of the Middle and Working Classes, London 1835, p. 211). Natürlich bestätigen diese Handelsrevolutionen das Gesetz, sie bestätigen es im vollsten Maße, aber in einer andern Weise, als der Oekonom uns glauben machen möchte. Was soll man von einem Gesetze denken, das sich nur durch periodische Revolutionen durchsetzen kann? Es ist eben ein Naturgesetz, das auf der Bewußtlosigkeit der Betheiligten beruht. Wüßten die Produzenten als solche, wie viel die Konsumenten bedürften, organisirten sie die Produktion, vertheilten sie sie unter sich, so wäre die Schwankung der Konkurrenz und ihre Neigung zur Krisis unmöglich. Produzirt mit Bewußtsein, als Menschen, nicht als zersplitterte Atome ohne Gattungsbewußtsein, und ihr seid über alle diese künstlichen und unhaltbaren Gegensätze hinaus. So lange ihr aber fortfahrt, auf die jetzige unbewußte, gedankenlose, der Herrschaft des Zufalls überlassene Art zu produziren, so lange bleiben die Handelskrisen; und jede folgende muß universeller, also schlimmer werden als

die vorhergehende, muß eine größere Menge kleiner Kapitalisten verarmen, und die Anzahl der blos von der Arbeit lebenden Klasse in steigendem Verhältnisse vermehren — also die Masse der zu beschäftigenden Arbeit, das Hauptproblem unserer Oekonomen, zusehends vergrößern, und endlich eine soziale Revolution herbeiführen, wie sie sich die Schulweisheit der Oekonomen nicht träumen läßt.

Die ewige Schwankung der Preise, wie sie durch das Konkurrenzverhältniß geschaffen wird, entzieht dem Handel vollends die letzte Spur von Sittlichkeit. Von Werth ist keine Rede mehr. Dasselbe System, das auf den Werth soviel Gewicht zu legen scheint, das der Abstraktion des Werthes im Gelde die Ehre einer besondern Existenz giebt — dies selbe System zerstört durch die Konkurrenz allen inhärenten Werth, und verändert das Werthverhältniß aller Dinge gegen einander täglich und stündlich. Wo bleibt in diesem Strudel die Möglichkeit eines auf sittlichen Grundlagen beruhenden Austausches? In diesem fortwährenden Auf und Ab muß Jeder suchen, den günstigsten Augenblick zum Kauf und Verkauf zu treffen, Jeder muß Spekulant werden, das heißt ernten wo er nicht gesäet hat, durch den Verlust Andrer sich bereichern, auf das Unglück Andrer kalkuliren, oder den Zufall für sich gewinnen lassen. Der Spekulant rechnet immer auf Unglücksfälle, besonders auf Mißernten, er benutzt Alles, wie zum Beispiel seiner Zeit den Brand von New York, und der Kulminationspunkt der Unsittlichkeit ist die Börsenspekulation in Fonds, wodurch die Geschichte und in ihr die Menschheit zum Mittel herabgesetzt wird, um die Habgier des kalkulirenden oder hazardirenden Spekulanten zu befriedigen. Und möge sich der ehrliche, „solide" Kaufmann nicht pharisäisch über das Börsenspiel erheben — ich danke dir Gott u. s. w. Er ist so schlimm wie die Fondsspekulanten, er spekulirt ebenso sehr wie sie, er muß es, die Konkurrenz zwingt ihn dazu, und sein Handel implizirt also dieselbe Unsittlichkeit wie der ihrige. Die Wahrheit des Konkurrenzverhältnisses ist das Verhältniß der Konsumtionskraft zur Produktionskraft. In einem der Menschheit würdigen Zustande wird es keine andre Konkurrenz als diese geben. Die Gemeinde wird zu berechnen haben, was sie mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln erzeugen kann, und nach dem Verhältniß dieser Produktionskraft zur Masse der Konsumenten bestimmen, in wie weit sie die Produktion zu steigern oder nachzulassen, in wie weit sie dem Luxus nachzugeben oder ihn zu beschränken hat.

Um aber über dies Verhältniß und die von einem vernünftigen Zustande der Gemeinde zu erwartende Steigerung der Produktionskraft richtig zu urtheilen, mögen meine Leser die Schriften der englischen Sozialisten und zum Theil auch Fouriers vergleichen.

Die subjektive Konkurrenz, der Wettstreit von Kapital gegen Kapital, Arbeit gegen Arbeit, u. s. w., wird sich unter diesen Umständen auf den in der menschlichen Natur begründeten und bis jetzt nur von Fourier erträglich entwickelten Wetteifer reduziren, der nach der Aufhebung der entgegengesetzten Interessen auf seine eigenthümliche und vernünftige Sphäre beschränkt wird. —

* * *

Der Kampf von Kapital gegen Kapital, Arbeit gegen Arbeit, Boden gegen Boden treibt die Produktion in eine Fieberhitze hinein, in der sie alle natürlichen und vernünftigen Verhältnisse auf den Kopf stellt. Kein Kapital kann die Konkurrenz des andern aushalten, wenn es nicht auf die höchste Stufe der Thätigkeit gebracht wird. Kein Grundstück kann mit Nutzen bebaut werden, wenn es nicht seine Produktionskraft stets steigert. Kein Arbeiter kann sich gegen seine Konkurrenten halten, wenn er nicht seine ganzen Kräfte der Arbeit widmet. Ueberhaupt Keiner, der sich in den Kampf der Konkurrenz einläßt, kann ihn ohne die höchste Anstrengung seiner Kräfte, ohne die Aufgebung aller wahrhaft menschlichen Zwecke aushalten. Die Folge von dieser Ueberspannung auf der einen Seite ist nothwendig Erschlaffung auf der andern. Wenn die Schwankung der Konkurrenz gering ist, wenn Nachfrage und Zufuhr, Konsumtion und Produktion sich beinahe gleich sind, so muß in der Entwicklung der Produktion eine Stufe eintreten, in der so viel überzählige Produktionskraft vorhanden ist, daß die große Masse der Nation Nichts zu leben hat; daß die Leute vor lauter Ueberfluß verhungern. In dieser wahnsinnigen Stellung, in dieser lebendigen Absurdität befindet sich England schon seit geraumer Zeit. Schwankt die Produktion stärker, wie sie es in Folge eines solchen Zustandes nothwendig thut, so tritt die Abwechslung von Blüthe und Krisis, Ueberproduktion und Stockung ein. Der Oekonom hat sich diese verrückte Stellung nie erklären können; um sie zu erklären, erfand er die Bevölkerungstheorie, die eben so unsinnig, ja noch unsinniger ist als dieser Widerspruch von Reichthum und Elend zu derselben Zeit.

Der Oekonom durfte die Wahrheit nicht sehen; er durfte nicht einsehen, daß dieser Widerspruch eine einfache Folge der Konkurrenz ist, weil sonst sein ganzes System über den Haufen gefallen wäre.

Uns ist die Sache leicht zu erklären. Die der Menschheit zu Gebote stehende Produktionskraft ist unermeßlich. Die Ertragsfähigkeit des Bodens ist durch die Anwendung von Kapital, Arbeit und Wissenschaft ins Unendliche zu steigern. Das „übervölkerte“ Großbritannien kann nach der Berechnung der tüchtigsten Oekonomen und Statistiker (vgl. Alisons Principle of population, Bd. 1, Kap. 1 et 2) in zehn Jahren dahin gebracht werden, daß es Korn genug für das Sechsfache seiner jetzigen Bevölkerung produzirt. Das Kapital steigert sich täglich; die Arbeitskraft wächst mit der Bevölkerung, und die Wissenschaft unterwirft den Menschen die Naturkraft täglich mehr und mehr. Diese unermeßliche Produktionsfähigkeit, mit Bewußtsein und im Interesse Aller gehandhabt, würde die der Menschheit zufallende Arbeit bald auf ein Minimum verringern; der Konkurrenz überlassen, thut sie dasselbe, aber innerhalb des Gegensatzes. Ein Theil des Landes wird aufs beste kultivirt, während ein andrer — in Großbritannien und Irland 30 Millionen Acres gutes Land — wüst daliegt. Ein Theil des Kapitals zirkulirt mit ungeheurer Schnelligkeit, ein andrer liegt todt im Kasten. Ein Theil der Arbeiter arbeitet vierzehn, sechzehn Stunden des Tages, während ein andrer faul und unthätig dasteht und verhungert. Oder die Vertheilung tritt aus dieser Gleichzeitigkeit heraus: heute geht der Handel gut, die Nachfrage ist sehr bedeutend, da arbeitet Alles, das Kapital wird mit wunderbarer Schnelligkeit umgeschlagen, der Ackerbau blüht, die Arbeiter arbeiten sich krank — morgen tritt eine Stockung ein, der Ackerbau lohnt nicht der Mühe, ganze Strecken Landes bleiben unbebaut, das Kapital erstarrt mitten im Flusse, die Arbeiter haben keine Beschäftigung, und das ganze Land laborirt an überflüssigem Reichthum und überflüssiger Bevölkerung.

Diese Entwicklung der Sache darf der Oekonom nicht für die richtige erkennen; er müßte sonst, wie gesagt, sein ganzes Konkurrenzsystem aufgeben; er müßte die Hohlheit seines Gegensatzes von Produktion und Konsumtion, von überflüssiger Bevölkerung und überflüssigem Reichthum einsehen. Um aber, da das Faktum einmal nicht zu leugnen war, dies Faktum mit der Theorie ins Gleiche zu bringen, wurde die Bevölkerungstheorie erfunden.

Malthus, der Urheber dieser Doktrin, behauptet, daß die Bevölkerung stets auf die Subsistenzmittel drückt, daß, sowie die Produktion gesteigert wird, die Bevölkerung sich in demselben Verhältniß vermehrt, und daß die der Bevölkerung inhärente Tendenz, sich über die disponiblen Subsistenzmittel hinaus zu vermehren, die Ursache alles Elends, alles Lasters ist. Denn wenn zuviel Menschen da sind, so müssen sie auf die eine oder die andre Weise aus dem Wege geschafft, entweder gewaltsam getödtet werden oder verhungern. Wenn dies aber geschehen ist, so ist wieder eine Lücke da, die sogleich wieder durch andre Vermehrer der Bevölkerung ausgefüllt wird, und so fängt das alte Elend wieder an. Ja, dies ist unter allen Verhältnissen so, nicht nur im zivilisirten, sondern auch im Naturzustande; die Wilden Neuhollands, deren Einer auf die Quadratmeile kommt, laboriren eben so sehr an Uebervölkerung wie England. Kurz, wenn wir konsequent sein wollen, so müssen wir gestehen, daß die Erde schon übervölkert war, als nur ein Mensch existirte. Die Folgen dieser Entwicklung sind nun, daß, da die Armen gerade die Ueberzähligen sind, man Nichts für sie thun soll, als ihnen das Verhungern so leicht als möglich zu machen, sie zu überzeugen, daß es sich nicht ändern läßt und daß für ihre ganze Klasse keine Rettung da ist als in einer möglichst geringen Fortpflanzung, oder wenn dies nicht geht, so ist es noch immer besser, daß eine Staatsanstalt zur schmerzlosen Tödtung der Kinder der Armen, wie sie „Marcus“ vorgeschlagen hat, eingerichtet wird — wonach auf jede Arbeiterfamilie zwei und ein halbes Kind kommen dürfen, was aber mehr kommt, schmerzlos getödtet wird. Almosengeben wäre ein Verbrechen, da es den Zuwachs der überzähligen Bevölkerung unterstützt; aber sehr vortheilhaft wird es sein, wenn man die Armuth zu einem Verbrechen und die Armenhäuser zu Strafanstalten macht, wie dies bereits in England durch das „liberale“ neue Armengesetz geschehen ist. Es ist zwar wahr, diese Theorie stimmt sehr schlecht mit der Lehre der Bibel von der Vollkommenheit Gottes und seiner Schöpfung, aber „es ist eine schlechte Widerlegung, wenn man die Bibel gegen Thatsachen ins Feld führt!“

Soll ich diese infame, niederträchtige Doktrin, diese scheußliche Blasphemie gegen die Natur und Menschheit noch mehr ausführen, noch weiter in ihre Konsequenzen verfolgen? Hier haben wir endlich die Unsittlichkeit des Oekonomen auf ihre höchste Spitze gebracht. Was

sind alle Kriege und Schrecken des Monopolsystems gegen diese Theorie? Und gerade sie ist der Schlußstein des liberalen Systems der Handelsfreiheit, dessen Sturz den des ganzen Gebäudes nach sich zieht. Denn ist die Konkurrenz hier als die Ursache des Elends, der Armuth, des Verbrechens nachgewiesen, wer will ihr dann noch das Wort zu reden wagen?

Alison hat die Malthussche Theorie in seinem oben zitirten Werk erschüttert, indem er an die Produktionskraft der Erde appellirte und dem Malthusschen Prinzip die Thatsache entgegensetzte, daß jeder erwachsene Mensch mehr produziren kann als er selbst gebraucht, eine Thatsache, ohne die die Menschheit sich nicht vermehren, ja nicht einmal bestehen könnte; wovon sonst sollten die Heranwachsenden leben? Aber Alison geht nicht auf den Grund der Sache und kommt daher zuletzt wieder zu demselben Resultate wie Malthus. Er beweist zwar, daß Malthus' Prinzip unrichtig ist, kann aber die Thatsachen nicht wegleugnen, die diesen zu seinem Prinzip getrieben haben.

Hätte Malthus die Sache nicht so einseitig betrachtet, so müßte er gesehen haben, daß die überzählige Bevölkerung oder Arbeitskraft stets mit überzähligem Reichthum, überzähligem Kapital und überzähligem Grundbesitz verknüpft ist. Die Bevölkerung ist nur da zu groß, wo die Produktionskraft überhaupt zu groß ist. Der Zustand jedes übervölkerten Landes, namentlich Englands, von der Zeit an wo Malthus schrieb, zeigt dies aufs deutlichste. Dies waren die Thatsachen, die Malthus in ihrer Gesammtheit zu betrachten hatte, und deren Betrachtung zum richtigen Resultate führen mußte; statt dessen griff er eine heraus, ließ die andern unberücksichtigt und kam daher zu seinem wahnsinnigen Resultate. Der zweite Fehler, den er beging, war die Verwechslung von Subsistenzmitteln und Beschäftigung. Daß die Bevölkerung stets auf die Mittel der Beschäftigung drückt, daß so viel Menschen beschäftigt werden können, so viel auch erzeugt werden, kurz daß die Erzeugung der Arbeitskraft bisher durch das Gesetz der Konkurrenz regulirt worden und daher auch den periodischen Krisen und Schwankungen ausgesetzt gewesen ist, das ist eine Thatsache, deren Feststellung Malthus' Verdienst ist. Aber die Mittel der Beschäftigung sind nicht die Mittel der Subsistenz. Die Mittel der Beschäftigung werden durch die Vermehrung der Maschinenkraft und des Kapitals nur in ihrem Endresultate vermehrt; die Mittel der Subsistenz vermehren sich, sobald die Produktionskraft überhaupt um etwas vermehrt wird. Hier

kommt ein neuer Widerspruch der Oekonomie an den Tag. Die Nachfrage des Oekonomen ist nicht die wirkliche Nachfrage, seine Konsumtion ist eine künstliche. Dem Oekonomen ist nur der ein wirklich Fragender, ein wirklicher Konsument, der für das, was er empfängt, ein Aequivalent zu bieten hat. Wenn es aber eine Thatsache ist, daß jeder Erwachsene mehr produzirt als er selbst verzehren kann, daß Kinder wie Bäume sind, die die auf sie verwandte Auslage überreichlich wieder erstatten — und das sind doch wohl Thatsachen? — so sollte man meinen, jeder Arbeiter müßte weit mehr erzeugen können als er braucht, und die Gemeinde müßte ihn daher gern mit Allem versorgen wollen, was er nöthig hat, so sollte man meinen, eine große Familie müßte der Gemeinde ein sehr wünschenswerthes Geschenk sein. Aber der Oekonom in der Rohheit seiner Anschauung kennt kein andres Aequivalent, als das ihm in handgreiflichem baarem Gelde ausgezahlt wird. Er sitzt so fest in seinen Gegensätzen, daß die schlagendsten Thatsachen ihn eben so wenig kümmern, wie die wissenschaftlichsten Prinzipien.

Wir vernichten den Widerspruch einfach dadurch, daß wir ihn aufheben. Mit der Verschmelzung der jetzt entgegengesetzten Interessen verschwindet der Gegensatz zwischen Uebervölkerung hier und Ueberreichthum dort, verschwindet das wunderbare Faktum, wunderbarer als alle Wunder aller Religionen zusammen, daß eine Nation vor eitel Reichthum und Ueberfluß verhungern muß; verschwindet die wahnsinnige Behauptung, daß die Erde nicht die Kraft habe, die Menschen zu ernähren. Diese Behauptung ist die höchste Spitze der christlichen Oekonomie — und daß unsere Oekonomie wesentlich christlich ist, hätte ich bei jedem Satz, bei jeder Kategorie beweisen können, und werde es seiner Zeit auch thun; die Malthussche Theorie ist nur der ökonomische Ausdruck für das religiöse Dogma von dem Widerspruch des Geistes und der Natur und der daraus folgenden Verdorbenheit Beider. Diesen Widerspruch, der für die Religion und mit ihr längst aufgelöst ist, hoffe ich, auch auf dem ökonomischen Gebiet in seiner Nichtigkeit aufgewiesen zu haben; ich werde übrigens keine Vertheidigung der Malthusschen Theorie für kompetent annehmen, die mir nicht vorher aus ihrem eignen Prinzip heraus erklärt, wie ein Volk von [vor] lauter Ueberfluß verhungern kann, und dies mit der Vernunft und den Thatsachen in Einklang bringt. —

Die Malthussche Theorie ist übrigens ein durchaus nothwendiger Durchgangspunkt gewesen, der uns unendlich weiter gebracht hat. Wir sind durch sie, wie überhaupt durch die Oekonomie, auf die Produktionskraft der Erde und der Menschheit aufmerksam geworden, und nach der Ueberwindung dieser ökonomischen Verzweiflung vor der Furcht der Uebervölkerung für immer gesichert. Wir ziehen aus ihr die stärksten ökonomischen Argumente für eine soziale Umgestaltung; denn selbst wenn Malthus durchaus Recht hätte, so müßte man diese Umgestaltung auf der Stelle vornehmen, weil nur sie, nur die durch sie zu gebende Bildung der Massen diejenige moralische Beschränkung des Fortpflanzungstriebes möglich macht, die Malthus selbst als das wirksamste und leichteste Gegenmittel gegen Uebervölkerung darstellt. Wir haben durch sie die tiefste Erniedrigung der Menschheit, ihre Abhängigkeit vom Konkurrenzverhältnisse kennen gelernt; sie hat uns gezeigt, wie in letzter Instanz das Privateigenthum den Menschen zu einer Waare gemacht hat, deren Erzeugung und Vernichtung auch nur von der Nachfrage abhängt; wie das System der Konkurrenz dadurch Millionen von Menschen geschlachtet hat und täglich schlachtet; das Alles haben wir gesehen und das Alles treibt uns zur Aufhebung dieser Erniedrigung der Menschheit durch die Aufhebung des Privateigenthums, der Konkurrenz und der entgegengesetzten Interessen.

Kommen wir indeß, um der allgemeinen Uebervölkerungsfurcht alle Basis zu nehmen, noch einmal auf das Verhältniß der Produktionskraft zur Bevölkerung zurück. Malthus stellt eine Berechnung auf, worauf er sein ganzes System basirt. Die Bevölkerung vermehre sich in geometrischer Progression — 1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32 u. s. w., die Produktionskraft des Bodens in arithmetischer — 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6. Die Differenz ist augenscheinlich, ist schreckenerregend; aber ist sie richtig? Wo steht erwiesen, daß die Ertragsfähigkeit des Bodens sich in arithmetischer Progression vermehre? Die Ausdehnung des Bodens ist beschränkt, gut. Die auf diese Fläche zu verwendende Arbeitskraft steigt mit der Bevölkerung; nehmen wir selbst an, daß die Vermehrung des Ertrags durch Vermehrung der Arbeit nicht immer im Verhältniß der Arbeit steigt; so bleibt noch ein drittes Element, das dem Oekonomen freilich nie etwas gilt, die Wissenschaft, und deren Fortschritt ist so unendlich und wenigstens eben so rasch als der der Bevölkerung. Welchen Fortschritt verdankt die Agrikultur dieses Jahrhunderts allein

der Chemie, ja allein zwei Männern — Sir Humphrey Davy und Justus Liebig? Die Wissenschaft aber vermehrt sich mindestens wie die Bevölkerung; diese vermehrt sich im Verhältniß zur Anzahl der letzten Generation; die Wissenschaft schreitet fort im Verhältniß zu der Masse der Erkenntniß, die ihr von der vorhergehenden Generation hinterlassen wurde, also unter den allergewöhnlichsten Verhältnissen auch in geometrischer Progression — und was ist der Wissenschaft unmöglich? Es ist aber lächerlich, von Uebervölkerung zu reden, so lange „das Thal des Mississippi wüsten Boden genug besitzt, um die ganze Bevölkerung von Europa dorthin verpflanzen zu können", so lange überhaupt erst ein Drittel der Erde für bebaut angesehen werden und die Produktion dieses Drittels selbst durch die Anwendung jetzt schon bekannter Verbesserungen um das Sechsfache und mehr gesteigert werden kann.

* * *

Die Konkurrenz setzt also Kapital gegen Kapital, Arbeit gegen Arbeit, Grundbesitz gegen Grundbesitz, und ebenso jedes dieser Elemente gegen die beiden andern. Im Kampf siegt der Stärkere und wir werden, um das Resultat dieses Kampfes vorauszusagen, die Stärke der Kämpfenden zu untersuchen haben. Zuerst sind Grundbesitz und Kapital jedes stärker als die Arbeit, denn der Arbeiter muß arbeiten, um zu leben, während der Grundbesitzer von seinen Renten und der Kapitalist von seinen Zinsen, im Nothfalle von seinem Kapital oder dem kapitalisirten Grundbesitz leben kann. Die Folge davon ist, daß der Arbeit nur das Allernothdürftigste, die nackten Subsistenzmittel zufallen, während der größte Theil der Produkte sich zwischen dem Kapital und dem Grundbesitz vertheilt. Der stärkere Arbeiter treibt ferner den schwächeren, das größere Kapital das geringere, der größere Grundbesitz den kleine[re]n aus dem Markt. Die Praxis bestätigt diesen Schluß. Die Vortheile, die der größere Fabrikant und Kaufmann über den kleinen, der große Grundbesitzer über den Besitzer eines einzigen Morgens hat, sind bekannt. Die Folge hiervon ist, daß schon unter gewöhnlichen Verhältnissen das große Kapital und der große Grundbesitz das kleine Kapital und den kleinen Grundbesitz nach dem Recht des Stärkeren verschlingen — die Zentralisation des Besitzes. In Handels- und Agrikulturkrisen geht diese Zentralisation viel rascher vor sich. — Großer Besitz vermehrt sich überhaupt viel rascher als kleiner,

weil von dem Ertrag ein viel geringerer Theil als Ausgaben des Besitzes in Abzug kommt. Diese Zentralisation des Besitzes ist ein dem Privateigenthum ebenso immanentes Gesetz, wie alle andern; die Mittelklassen müssen immer mehr verschwinden, bis die Welt in Millionäre und Paupers, in große Grundbesitzer und arme Taglöhner getheilt ist. Alle Gesetze, alle Theilung des Grundbesitzes, alle etwaige Zersplitterung des Kapitals hilft Nichts — dies Resultat muß kommen und wird kommen, wenn nicht eine totale Umgestaltung der sozialen Verhältnisse, eine Verschmelzung der entgegengesetzten Interessen, eine Aufhebung des Privateigenthums ihm zuvorkommt.

Die freie Konkurrenz, das Hauptstichwort unserer Tagesökonomen, ist eine Unmöglichkeit. Das Monopol hatte wenigstens die Absicht, wenn es sie auch nicht durchführen konnte, den Konsumenten vor Betrug zu schützen. Die Abschaffung des Monopols öffnet aber dem Betruge Thor und Thür. Ihr sagt, die Konkurrenz hat in sich selbst das Gegenmittel gegen den Betrug, Keiner wird schlechte Sachen kaufen — das heißt, Jeder muß für jeden Artikel ein Kenner sein, und dies ist unmöglich — daher die Nothwendigkeit des Monopols, die sich auch in vielen Artikeln zeigt. Die Apotheken u. s. w. müssen ein Monopol haben. Und der wichtigste Artikel, das Geld, hat gerade das Monopol am meisten nöthig. Das zirkulirende Medium hat jedesmal, sowie es aufhörte, Staatsmonopol zu sein, eine Handelskrisis produzirt, und die englischen Oekonomen, unter Andern Dr. Wade, geben die Nothwendigkeit des Monopols hier auch zu. Aber das Monopol schützt auch nicht vor falschem Gelde. Man stelle sich, auf welche Seite der Frage man wolle, die eine ist so schwierig wie die andere, das Monopol erzeugt die freie Konkurrenz und diese wieder das Monopol; darum müssen beide fallen, und diese Schwierigkeiten durch die Aufhebung des sie erzeugenden Prinzips gehoben werden.

* *
*

Die Konkurrenz hat alle unsre Lebensverhältnisse durchdrungen und die gegenseitige Knechtschaft, in der die Menschen sich jetzt halten, vollendet. Die Konkurrenz ist die große Triebfeder, die unsre alt und schlaff werdende soziale Ordnung, oder vielmehr Unordnung, immer wieder zur Thätigkeit aufstachelt, aber bei jeder neuen Anstrengung auch einen Theil der sinkenden Kräfte verzehrt. Die Konkurrenz beherrscht

den numerischen Fortschritt der Menschheit, sie beherrscht auch ihren sittlichen. Wer mit der Statistik des Verbrechens sich etwas bekannt gemacht hat, dem muß die eigenthümliche Regelmäßigkeit aufgefallen sein, mit der das Verbrechen alljährlich fortschreitet, mit der gewisse Ursachen gewisse Verbrechen erzeugen. Die Ausdehnung des Fabriksystems hat überall eine Vermehrung der Verbrechen zur Folge. Man kann die Anzahl der Verhaftungen, Kriminalfälle, ja die Anzahl der Morde, der Einbrüche, der kleinen Diebstähle u. s. w., für eine große Stadt oder einen Bezirk mit jedesmal zutreffender Genauigkeit alljährlich vorausbestimmen, wie dies in England oft genug geschehen ist. Diese Regelmäßigkeit beweist, daß auch das Verbrechen von der Konkurrenz regiert wird, daß die Gesellschaft eine Nachfrage nach Verbrechen erzeugt, der durch eine angemessene Zufuhr entsprochen wird, daß die Lücke, die durch die Verhaftung, Transportirung oder Hinrichtung einer Anzahl gemacht, sogleich durch Andere wieder ausgefüllt wird, gerade wie jede Lücke in der Bevölkerung sogleich wieder durch neue Ankömmlinge ausgefüllt wird, mit andern Worten, daß das Verbrechen ebenso auf die Mittel der Bestrafung drückt, wie die Völker [Bevölkerung] auf die Mittel der Beschäftigung. Wie gerecht es unter diesen Umständen, abgesehen von allem Andern, ist, Verbrecher zu bestrafen, überlasse ich dem Urtheil meiner Leser. Mir kommt es hier blos darauf an, die Ausdehnung der Konkurrenz auch auf das moralische Gebiet nachzuweisen, und zu zeigen, zu welcher tiefen Degradation das Privateigenthum den Menschen gebracht hat.

* * *

In dem Kampfe von Kapital und Boden gegen die Arbeit haben die beiden ersten Elemente noch einen besonderen Vortheil vor der Arbeit voraus — die Hilfe der Wissenschaft, denn auch diese ist unter den jetzigen Verhältnissen gegen die Arbeit gerichtet. Fast alle mechanischen Erfindungen zum Beispiel sind durch den Mangel an Arbeitskraft veranlaßt worden, so besonders Hargreaves, Cromptons und Arkwrights Baumwollspinnmaschinen. Die Arbeit ist nie sehr gesucht gewesen, ohne daß daraus eine Erfindung hervorging, die die Arbeitskraft bedeutend vermehrte, also die Nachfrage von der menschlichen Arbeit ablenkte. Die Geschichte Englands von 1770 bis jetzt ist ein fortlaufender Beweis dafür. Die letzte große Erfindung in der Baumwollspinnerei, die

Selfacting Mule, wurde ganz allein durch die Frage nach Arbeit und den steigenden Lohn veranlaßt, — sie verdoppelte die Maschinenarbeit und beschränkte dadurch die Handarbeit auf die Hälfte, warf die Hälfte der Arbeiter außer Beschäftigung und drückte dadurch den Lohn der andern Hälfte herab; sie vernichtete eine Verschwörung der Arbeiter gegen die Fabrikanten und zerstörte den letzten Rest von Kraft, mit dem die Arbeit noch den ungleichen Kampf gegen das Kapital ausgehalten hatte (Vgl. Dr. Ure, Philosophy of manufactures, Bd. 2). Der Oekonom sagt nun zwar, daß im Endresultate die Maschinerie günstig für die Arbeiter sei, indem sie die Produktion billiger mache und dadurch einen neuen größeren Markt für ihre Produkte schaffe, und so zuletzt die außer Arbeit gesetzten Arbeiter doch wieder beschäftige. Ganz richtig; aber vergißt der Oekonom denn hier, daß die Erzeugung der Arbeitskraft durch die Konkurrenz regulirt wird, daß die Arbeitskraft stets auf die Mittel der Beschäftigung drückt, daß also, wenn diese Vortheile eintreten sollen, bereits wieder eine Ueberzahl von Konkurrenten für Arbeit darauf wartet, und dadurch diesen Vortheil illusorisch machen wird, während der Nachtheil, die plötzliche Wegnahme der Subsistenzmittel für die eine, und der Fall des Lohns für die andere Hälfte der Arbeiter nicht illusorisch ist? Vergißt der Oekonom, daß der Fortschritt der Erfindung nie stockt, daß also dieser Nachtheil sich verewigt? Vergißt er, daß bei der durch unsere Zivilisation so unendlich gesteigerten Theilung der Arbeit ein Arbeiter nur dann leben kann, wenn er an dieser bestimmten Maschine für diese bestimmte kleinliche Arbeit verwendet werden kann? daß der Uebergang von einer Beschäftigung zu einer andern, neueren, für den erwachsenen Arbeiter fast immer eine entschiedene Unmöglichkeit ist?

Indem ich die Wirkungen der Maschinerie ins Auge fasse, komme ich auf ein anderes, entfernteres Thema, das Fabriksystem, und dieses hier zu behandeln, habe ich weder Lust, noch Zeit. Ich hoffe übrigens bald eine Gelegenheit zu haben, die scheußliche Unsittlichkeit dieses Systems ausführlich zu entwickeln, und die Heuchelei des Oekonomen, die hier in ihrem vollen Glanze erscheint, schonungslos aufzudecken.

Die Lage Englands.

Past and Present by Thomas Carlyle. London 1843.

Unter all den dicken Büchern und dünnen Broschüren, die im vergangenen Jahre zur Belustigung oder Erbauung der „gebildeten Welt“ in England erschienen sind, ist die obige Schrift die einzige, die des Lesens werth ist. Alle die bändereichen Romane mit ihren traurigen und lustigen Verwicklungen, alle die erbaulichen und beschaulichen, gelehrten und ungelehrten Kommentare über die Bibel — und Romane und Erbauungsbücher sind die zwei Stapelartikel der englischen Literatur — Alles das könnt ihr ruhig ungelesen lassen. Vielleicht findet ihr einige geologische oder ökonomische, historische oder mathematische Bücher, die ein Körnchen Neues enthalten — aber das sind Sachen, die man studirt, aber nicht liest, das ist trockne Fachwissenschaft, dürre Herbarienwirthschaft, Pflanzen, deren Wurzeln aus dem allgemeinen menschlichen Boden, aus dem sie ihre Nahrung zogen, längst losgerissen sind. Ihr mögt suchen wie ihr wollt, Carlyles Buch ist das einzige, das menschliche Saiten anschlägt, menschliche Verhältnisse darlegt, und eine Spur von menschlicher Anschauungsweise entwickelt.

Es ist merkwürdig, wie sehr die höhern Klassen der Gesellschaft, so was der Engländer respectable people, the better sort of people ꝛc. nennt, in England geistig gesunken und erschlafft sind. Alle Energie, alle Thätigkeit, aller Inhalt sind dahin; der Landadel geht auf die Jagd, der Geldadel schreibt Hauptbücher, und, wenn es hoch kommt, treibt sich in einer ebenso leeren und schlaffen Literatur herum. Die politischen und religiösen Vorurtheile erben sich von Generation zu Generation fort; man bekommt jetzt Alles leicht gemacht und braucht sich gar nicht um Prinzipien mehr zu plagen, wie in früheren Zeiten; sie fliegen Einem jetzt schon in der Wiege fix und fertig zu, man weiß nicht woher. Was braucht man weiter? Man hat eine gute Erziehung genossen, das heißt, man ist in der Schule mit den Römern und Griechen ohne Erfolg geplagt worden, im Uebrigen ist man „respek-

tabel," das heißt, besitzt so und so viel Tausend Pfund und hat sich also um weiter gar nichts zu bemühen, als um eine Frau, wenn man noch keine hat.

Und nun vollends der Popanz, den die Leute „Geist" nennen! Wo soll in einem solchen Leben Geist herkommen, ja, wenn er käme, wo soll er ein Unterkommen finden bei ihnen? Das ist alles chinesisch festgesetzt und abgezirkelt — wehe Dem, der die engen Grenzen überschreitet, wehe, dreimal wehe Dem, der gegen ein altehrwürdiges Vorurtheil anstößt, neunmal wehe ihm, wenn dies Vorurtheil ein religiöses ist. Da giebt es für alle Fragen nur zwei Antworten, eine Whigantwort und eine Toryantwort; und diese Antworten sind von den weisen Oberzeremonienmeistern beider Parteien längst vorgeschrieben; ihr habt gar keine Ueberlegung und Weitläuftigkeiten nöthig, es ist Alles fix und fertig, Dicky Cobden oder Lord John Russell hat das gesagt und Robby Peel oder der „Herzog" par excellence, nämlich der von Wellington, hat so gesagt, und dabei bleibts.

Ihr guten Deutschen müßt euch alle Jahre von den liberalen Zeitungsschreibern und Volksvertretern vorsagen lassen, was die Engländer für wunderbare Leute und unabhängige Männer seien, und alles das durch ihre freien Institutionen, und das sieht sich aus der Entfernung ganz gut an. Die Debatten der Parlamentshäuser, die freie Presse, die stürmischen Volksversammlungen, die Wahlen, die Juries verfehlen ihren Effekt auf Michels timides Gemüth nicht, und in seiner Verwunderung nimmt er all den schönen Schein für baare Münze. Aber am Ende ist doch der Standpunkt des liberalen Zeitungsschreibers und Volksvertreters noch lang nicht hoch genug, um einen umfassenden Ueberblick zu gewähren, sei es über die Entwicklung der Menschheit oder auch nur die einer einzigen Nation. Die englische Verfassung ist ihrer Zeit ganz gut gewesen und hat manches Gute gethan, ja seit 1828 hat sie angefangen, an ihrer besten That, nämlich an ihrer eignen Zerstörung zu arbeiten — aber das, was ihr der Liberale zuschreibt, das hat sie nicht gethan. Sie hat die Engländer nicht zu unabhängigen Männern gemacht. Die Engländer, das heißt die gebildeten Engländer, nach denen man auf dem Kontinent den Nationalcharakter beurtheilt, diese Engländer sind die verächtlichsten Sklaven unter der Sonne. Nur der auf dem Kontinent unbekannte Theil der englischen Nation, nur die Arbeiter, die Parias Englands, die Armen sind wirklich respektabel,

trotz all ihrer Rohheit und all ihrer Demoralisation. Von ihnen geht die Rettung Englands aus, in ihnen liegt noch bildsamer Stoff; sie haben keine Bildung, aber auch keine Vorurtheile, sie haben noch Kraft aufzuwenden für eine große nationale That — sie haben noch eine Zukunft. Die Aristokratie — und diese schließt heutzutage auch die Mittelklassen ein — hat sich erschöpft; was sie von Gedankengehalt aufzuwenden hatte, ist bis in die letzten Konsequenzen verarbeitet und praktisch gemacht, und ihr Reich geht mit großen Schritten seinem Ende entgegen. Die Konstitution ist ihr Werk und die nächste Folge dieses Werks war, daß es seine Urheber mit einem Netze von Institutionen umgarnte, in dem jede freie geistige Bewegung unmöglich gemacht ist. Die Herrschaft des öffentlichen Vorurtheils ist überall die erste Folge sogenannter freier politischer Institutionen, und diese Herrschaft ist in dem politisch freiesten Lande Europas, in England, stärker als sonst irgendwo — Nordamerika ausgenommen, wo durch das Lynchgesetz das öffentliche Vorurtheil als Macht im Staate gesetzlich anerkannt ist. Der Engländer kriecht vor dem öffentlichen Vorurtheil, opfert sich ihm täglich auf — und je liberaler er ist, desto demüthiger schmiegt er sich in den Staub vor diesem seinem Götzen. Das öffentliche Vorurtheil in den „gebildeten Kreisen" ist aber entweder toryistisch oder whigi[sti]sch, höchstens radikal — und das selbst riecht schon nicht mehr ganz fein. Geht einmal unter gebildete Engländer, und sagt, ihr seid Chartisten oder Demokraten — man wird an eurem gesunden Verstande zweifeln, und eure Gesellschaft fliehen. Oder erklärt, ihr glaubtet nicht an die Gottheit Christi, und ihr seid verrathen und verkauft; gesteht vollends, daß ihr Atheisten seid, und man thut am andern Tage als kenne man euch nicht. Und der unabhängige Engländer, wenn er, was selten genug vorkommt, wirklich einmal zu denken anfängt, und die Fesseln des mit der Muttermilch eingesogenen Vorurtheils abschüttelt, selbst dann hat er nicht den Muth, seine Ueberzeugung frei herauszusprechen, selbst dann heuchelt er sich für die Oeffentlichkeit eine wenigstens tolerirte Meinung an und ist nur zufrieden, wenn er unter vier Augen zuweilen mit einem Gleichgesinnten geradeaus sprechen kann.

So sind die gebildeten Klassen in England allem Fortschritt verschlossen, und werden nur durch den Andrang der arbeitenden Klasse noch etwas in Bewegung gehalten. Es ist nicht zu erwarten, daß das literarische tägliche Brot dieser altersschwachen Bildung anders beschaffen

sei, als sie selbst. Die ganze fashionable Literatur dreht sich in einem ewigen Kreise und ist gerade so langweilig und unfruchtbar, wie die blasirte und ausgesogene fashionable Gesellschaft.

Als Strauß' Leben Jesu und sein Renommee über den Kanal kam, da wagte es kein anständiger Mann, das Buch zu übersetzen, kein angesehener Buchhändler, es zu drucken. Endlich übersetzte es ein sozialistischer Lekturer (für diesen agitatorischen Kunstausdruck giebt es kein deutsches Wort) — also ein Mann in einer der unfashionabelsten Lebensstellungen von der Welt — ein unbedeutender sozialistischer Buchdrucker druckte es in Heften, jedes zu einem Penny, und die Arbeiter von Manchester, Birmingham und London bildeten das einzige Publikum für Strauß in England.

Wenn übrigens von den beiden Parteien, in die sich der gebildete Theil der Engländer spaltet, Eine einen Vorzug verdient, so sind dies die Tories. Der Whig ist bei der sozialen Lage Englands zu sehr selbst Partei, um ein Urtheil haben zu können; die Industrie, dieses Zentrum der englischen Gesellschaft, ist in seinen Händen und bereichert ihn; er findet sie tadellos und hält ihre Ausdehnung für den einzigen Zweck aller Gesetzgebung, denn sie hat ihm seinen Reichthum und seine Macht gegeben. Der Tory dagegen, dessen Macht und Alleinherrschaft durch die Industrie gebrochen worden ist, dessen Prinzipien durch sie erschüttert worden sind, haßt sie und sieht in ihr höchstens ein nothwendiges Uebel. Daher bildete sich jene Sektion philanthropischer Tories, deren Hauptführer Lord Ashley, Ferrand, Walter, Oastler 2c. sind, und die sich die Vertretung der Fabrikarbeiter gegen die Fabrikanten zur Pflicht gemacht haben. Auch Thomas Carlyle ist ursprünglich ein Tory, und steht dieser Partei noch immer näher als den Whigs. Soviel ist gewiß, ein Whig hätte nie ein Buch schreiben können, das halb so menschlich wäre wie Past and Present.

Thomas Carlyle ist in Deutschland durch seine Bemühungen, den Engländern die deutsche Literatur zugänglich zu machen, bekannt geworden. Seit mehreren Jahren beschäftigt er sich hauptsächlich mit der sozialen Lage Englands, — er, der Einzige der Gebildeten seines Landes, der das thut! — und schrieb schon 1838 ein kleineres Werk: Chartism. Damals waren die Whigs im Ministerium, und proklamirten mit vielem Pomp, daß das gegen 1835 entstandene „Gespenst" des Chartismus vernichtet sei. Der Chartismus war die natürliche Fortsetzung des alten

Radikalismus, der durch die Reformbill für einige Jahre beschwichtigt und seit 1835/36 mit neuer Kraft und in geschlossenern Massen als je vorher wieder aufgetreten war. Diesen Chartismus glaubten die Whigs unterdrückt zu haben, und Thomas Carlyle nahm davon Veranlassung, die wirklichen Ursachen des Chartismus, und die Unmöglichkeit, ihn zu vertilgen, ehe diese Ursachen vertilgt seien, zu entwickeln. Der Standpunkt dieses Buchs ist zwar im Ganzen derselbe wie in Past and Present, aber mit etwas stärkerer torystischer Färbung, die indeß vielleicht blos in dem Umstand begründet ist, daß die Whigs als herrschende Partei der Kritik am nächsten lagen. Jedenfalls enthält Past and Present Alles, was in dem kleineren Buche steht, klarer, entwickelter und mit ausdrücklicher Bezeichnung der Konsequenzen, und überhebt uns also der Kritik des Chartismus.

Past and Present ist eine Parallele zwischen dem England des 12. und dem des 19. Jahrhunderts, und besteht aus vier Abtheilungen, überschrieben: Proömium; der Mönch der Vorzeit; der Arbeiter der Neuzeit; Horoskop. — Gehen wir der Reihe nach durch diese Abtheilungen; ich kann der Versuchung, die schönsten der oft wunderbar schönen Stellen des Buchs zu übersetzen, nicht widerstehen. — Die Kritik wird schon für sich selbst sorgen.

Das erste Kapitel des Proömiums heißt: Midas.

„Die Lage Englands — — gilt mit Recht für eine der drohendsten und überhaupt fremdartigsten, die je in der Welt gesehen wurden. England ist voller Reichthum aller Art, und doch stirbt England vor Hunger. Mit ewig gleicher Fülle grünt und blüht der Boden Englands, wogend mit goldenen Ernten, dicht besetzt mit Werkstätten, mit Handwerkszeug aller Art, mit fünfzehn Millionen Arbeitern, die die stärksten, klügsten und willigsten sein sollen, die unsere Erde je besaß; diese Männer sind hier; die Arbeit, die sie gethan, die Frucht, die sie geschaffen haben, ist hier im Ueberfluß, überall in üppigster Fülle — und siehe, welch unselig Gebot, wie eines Zauberers, ist ausgegangen und sagt: Rührt es nicht an, ihr Arbeiter, ihr arbeitenden Herren, ihr müßigen Herren; euer Keiner soll es anrühren, euer Keiner soll es genießen — dies ist bezauberte Frucht!“

Auf die Arbeiter fällt dies Gebot zuerst. 1842 zählte England und Wales 1430000 Paupers, von denen 222000 in Arbeitshäusern — Armengesetz-Bastillen nennt sie das Volk — eingesperrt sitzen. — Dank

der Humanität der Whigs! — Schottland hat kein Armengesetz, aber Arme in Masse. — Irland, beiläufig, kann sich der ungeheuren Zahl von 2300000 Paupers rühmen.

„Vor den Assisen zu Stockport (Cheshire) wurden eine Mutter und ein Vater angeklagt und schuldig befunden der Vergiftung dreier ihrer Kinder, um dadurch einen Begräbnißklub um drei Pfund acht Schillinge, zahlbar beim Tode jedes Kindes, zu betrügen, und die amtlichen Autoritäten, sagt man, deuten an, daß der Fall nicht der einzige ist, daß es vielleicht besser sei, dies nicht genauer zu untersuchen. — — Solche Beispiele sind gleich dem höchsten Berggipfel, der am Horizont emportaucht — drunter liegt eine ganze Berggegend und noch nicht aufgetauchtes Land. — Eine menschliche Mutter, ein menschlicher Vater sagten unter einander: Was sollen wir thun, um dem Hungertode zu entgehen? Wir sind tief gesunken, hier in unserm dunkeln Keller, und Hilfe ist fern. — O, in Ugolinos Hungerthurm geschehen ernste Dinge, der vielgeliebte kleine Godda ist todt hingefallen an des Vaters Knieen! — Die Stockporter Eltern denken und sagen: Unser armer kleiner hungriger Tom, der den ganzen Tag nach Brot schreit, der nur Uebles und nichts Gutes in dieser Welt sehen wird — wenn er mit einem Male aus der Noth käme — und wir Andern vielleicht erhalten würden? Es ist gedacht, gesagt, zuletzt gethan. Und nun Tom todt ist und Alles ausgegeben und verzehrt, kommt jetzt der arme kleine hungrige Jack an die Reihe, oder der arme kleine hungrige Will? — O was für eine Ueberlegung der Wege und Mittel, das! — In belagerten Städten, in dem äußersten Ruin des unter dem Zorn Gottes gefallnen Jerusalems, war geweissagt worden: die Hände der elenden Weiber haben ihre eigenen Kinder sich zur Speise bereitet. Die düstre Phantasie des Hebräers konnte keinen schwärzern Schlund des Elends sich vorstellen, das war das Letzte des entwürdigten, gottverfluchten Menschen — und wir hier, im modernen England, in der Fülle des Reichthums — kommen wir dahin? Wie geht das zu? Woher kommt das, weshalb muß dem so sein?

Dies geschah 1841. Ich mag hinzufügen, daß vor fünf Monaten in Liverpool Betty Eules aus Bolton gehangen wurde, die drei eigene und zwei Stiefkinder aus derselben Veranlassung vergiftet hatte."

So viel für die Armen. Wie siehts mit den Reichen aus?

„Diese erfolgreiche Industrie mit ihrem strotzenden Reichthum hat bis jetzt noch Niemand reich gemacht, es ist beherter Reichthum und

gehört Niemandem. Wir können Tausende ausgeben, wo wir sonst Hunderte anlegten — aber wir können nichts Brauchbares dafür kaufen. — Mancher ißt feinere Leckereien, trinkt theurere Weine, — aber was für ein größerer Segen ist da? Sind sie schöner, besser, stärker, braver? Sind sie nur, was sie ‚glücklicher' nennen?"

Der arbeitende Herr ist nicht glücklicher, der faulenzende Herr, das heißt der adlige Grundbesitzer, ist nicht glücklicher — „für wen denn ist dieser Reichthum, Englands Reichthum? Wen segnet er, wen macht er glücklicher, schöner, weiser, besser? Bis jetzt Niemand. Unsre erfolgreiche Industrie hat bis jetzt keinen Erfolg; in der Mitte üppiger Fülle verhungert das Volk; zwischen goldenen Mauern und vollen Scheunen fühlt sich Keiner sicher und zufrieden. — Midas schmachtete nach Gold, und beschimpfte den Olymp. Er bekam Gold, so daß Alles was er berührte, Gold wurde — und das half ihm mit seinen langen Ohren wenig. Midas hatte die himmlische Musik mißbeurtheilt. Midas hatte Apollon und die Götter beschimpft, und die Götter bewilligten ihm seinen Wunsch und ein paar lange Ohren dazu, auch ein gutes Anhängsel, — welch eine Wahrheit in diesen alten Fabeln!"

„Wie wahr, fährt er im zweiten Kapitel fort, ist die andre alte Fabel von der Sphinx: Die Natur ist die Sphinx, eine Göttin, aber noch nicht ganz befreit, noch halb in der Thierheit, der Geistlosigkeit steckend — Ordnung, Weisheit auf der einen Seite, aber auch Dunkelheit, Wildheit, Schicksalsnothwendigkeit. Die Sphinxnatur — deutscher Mystizismus, sagen die Engländer, wenn sie dies Kapitel lesen — hat für jeden Menschen und jede Zeit eine Frage — glücklich der, der sie richtig beantwortet; wer sie nicht oder falsch beantwortet, fällt dem thierisch-wilden Theil der Sphinx anheim; statt der schönen Braut findet er eine reißende Löwin. Und so ist es mit Nationen auch: könnt ihr das Räthsel des Schicksals lösen? Und alle unglücklichen Völker, wie alle unglücklichen Individuen haben die Frage falsch beantwortet, den Schein für die Wahrheit genommen, die ewigen inneren Thatsachen des Universums für die äußerlichen vergänglichen Erscheinungsformen fahren lassen; und das hat England auch gethan." England ist, wie er sich später ausdrückt, dem Atheismus anheimgefallen, und seine jetzige Lage ist die nothwendige Folge davon. Wir werden später davon zu sprechen haben, einstweilen ist blos zu bemerken, daß Carlyle daß Gleichniß der Sphinx, wenn es in dem obigen pantheistisch-altschellingschen Sinn

zugelassen werden soll, noch etwas weiter hätte ausführen können, — die Lösung des Räthsels ist heute, wie in der Sage, der Mensch, und zwar die Lösung im allerweitesten Sinne. Auch das wird seine Erledigung finden.

Das nächste Kapitel giebt uns die folgende Schilderung der Manchester-Insurrektion vom August 1842: „Eine Million hungriger Arbeiter standen auf, kamen alle heraus auf die Straße, und — standen da. Was sonst sollten sie thun? Ihre Unbilden und Klagen waren bitter, unerträglich, ihre Wuth dagegen war gerecht; aber wer verursacht diese Klagen, wer will abhelfen? Unsre Feinde sind, wir wissen nicht wer oder was; unsre Freunde sind, wir wissen nicht, wo? Wie sollen wir Jemand angreifen, Jemand erschießen oder uns von Jemand erschießen lassen? O, wenn dieser verfluchte Nachtalp, der unsichtbar unser und der Unsrigen Leben auspreßt, nur eine Gestalt annehmen, uns als hyrkanischer Tiger, als Behemoth des Chaos, als der Erzfeind selbst entgegen treten wollte! in irgend einer Gestalt, die wir sehen, an der wir ihn fassen könnten!“

Das war aber eben das Unglück der Arbeiter in der Sommer-Insurrektion von 1842, daß sie nicht wußten, gegen wen sie kämpfen sollten. Ihr Uebel war ein soziales — und soziale Uebel lassen sich nicht abschaffen, wie man das Königthum oder die Privilegien abschafft. Soziale Uebel lassen sich nicht durch Volkscharten kuriren, und das fühlte das Volk — sonst wäre die Volkscharte heute das Grundgesetz von England. Soziale Uebel wollen studirt und erkannt sein, und das hat die Masse der Arbeiter bis jetzt noch nicht gethan. Die große Frucht des Aufstandes war, daß die Lebensfrage Englands, die Frage nach dem definitiven Loos der arbeitenden Klasse, wie Carlyle sagt, auf eine für jedes denkende Ohr in England hörbare Weise gestellt wurde. Die Frage kann jetzt nicht mehr umgangen werden, England muß sie beantworten oder untergehen.

Uebergehen wir die Schlußkapitel dieses Abschnitts, übergehen wir einstweilen auch den ganzen folgenden, und nehmen wir gleich den dritten Abschnitt, der von dem Arbeiter der Neuzeit handelt, um die Schilderung der Lage Englands, wie sie im Proömium angefangen wurde, ganz beisammen zu haben.

Wir haben, fährt Carlyle fort, die Religiosität des Mittelalters weggeworfen, und Nichts dafür bekommen; wir haben „Gott vergessen, wir

haben unsre Augen verschlossen für die ewige Wesenheit der Dinge, und sie nur offen gehalten für den betrügerischen Schein der Dinge; wir beruhigen uns dabei, daß dies Universum innerlich ein großes unbegreifliches Vielleicht ist, und äußerlich augenscheinlich ein großer Viehstand und ein Arbeitshaus, mit bedeutenden Küchengebäuden und Eßtischen, wo, wer weise ist, einen Platz findet; alle Wahrheit dieses Universums ist ungewiß, nur der Gewinn und Verlust, nur das Magenfutter und der Beifall sind und bleiben dem praktischen Menschen einleuchtend. — Kein Gott existirt mehr für uns; Gottes Gesetze sind ein ‚Prinzip der größtmöglichen Glückseligkeit', ein Parlamentskniff geworden; der Himmel ist eine astronomische Uhr, ein Jagdterrain für Herschelsche Teleskope geworden, wo man auf wissenschaftliche Resultate und Sentimentalitäten jagt; in unsrer und des alten Ben Jonsons Sprache: der Mensch hat seine Seele verloren und fängt jetzt an ihren Mangel zu merken. Das ist in Wahrheit der wunde Fleck, das Zentrum des allgemeinen sozialen Krebsgeschwürs. — Es giebt keine Religion, es giebt keinen Gott, der Mensch hat seine Seele verloren und sucht umsonst nach einem Salz gegen die Verfaulung. Umsonst in der Hinrichtung von Königen, in französischen Revolutionen, in Reformbills, in Manchester-Insurrektionen, in alle dem ist kein Heilmittel. Der faule Aussatz, für eine Stunde erleichtert, kommt in der nächsten stärker und verzweifelter wieder." —

Da aber die Stelle der alten Religion nicht ganz unbesetzt bleiben konnte, so haben wir ein neues Evangelium an ihrer Statt bekommen, ein Evangelium, das der Hohlheit und Inhaltslosigkeit des Zeitalters entspricht — das Evangelium des Mammons. Der christliche Himmel und die christliche Hölle sind, jener als zweifelhaft, diese als unsinnig aufgegeben — und ihr habt eine neue Hölle bekommen; die Hölle des modernen Englands ist das Bewußtsein, „nicht voranzukommen, kein Geld zu verdienen!" — „Wahrlich, mit unserm Mammonsevangelium sind wir zu sonderbaren Folgerungen gekommen! Wir nennen es Gesellschaft, und doch richten wir überall die totalste Trennung und Isolirung ein. Unser Leben ist nicht gegenseitige Unterstützung, sondern gegenseitige Feindseligkeit, unter gewissen Kriegsgesetzen, ‚vernünftige Konkurrenz', und so weiter. Wir haben durchaus vergessen, daß baare Zahlung nicht das einzige Band zwischen Mensch und Mensch ist. ‚Meine hungernden Arbeiter?' sagt der reiche Fabrikant. ‚Hab ich sie nicht, wie recht und

billig, im Markt gemiethet? Hab ich ihnen nicht meine vertragsmäßige Schuldigkeit bei Heller und Pfennig bezahlt? Was hab ich sonst noch mit ihnen zu schaffen?' Wahrlich, Mammonskultus ist ein trauriger Glaube!" —

„Eine arme irische Witwe in Edinburg bat um Hilfe einer wohlthätigen Anstalt für sich und ihre drei Kinder. An allen Anstalten wurde sie abgewiesen; Kraft und Muth versagten ihr; sie sank nieder im Typhusfieber, starb, und infizirte ihre ganze Gasse mit der Krankheit, so daß siebenzehn andere in Folge dessen starben. Der menschliche Arzt, der diese Geschichte erzählt — Dr. W. P. Alison — fragt dabei: würde es nicht ökonomischer gewesen sein, dieser Frau zu helfen? Sie bekam das Fieber und tödtete euer siebenzehn! — Sehr sonderbar. Die verlassene irische Witwe wendet sich an ihre Mitgeschöpfe: seht, ich komme hilflos um, ihr müßt mir helfen, ich bin eure Schwester; Bein von eurem Bein, Ein Gott schuf uns! Sie aber antworten: Nein, unmöglich; du bist unsere Schwester nicht. Aber sie beweist ihre Schwesterschaft; ihr Fieber tödtet sie; sie waren ihre Brüder, obwohl sie es leugneten. Wann mußte man diesen Beweis noch niedriger suchen?"

Carlyle, beiläufig gesagt, ist hier im Irrthum, ebenso wie Alison. Die Reichen haben kein Mitleiden, kein Interesse für den Tod der „Siebenzehn". Ist es nicht ein öffentliches Glück, daß die „überzählige Bevölkerung" um siebenzehn vermindert wird? Wenn es nur ein paar Millionen wären, anstatt lumpiger „siebenzehn", so wäre das um so viel besser. — Das ist das Räsonnement der englischen reichen Malthusianer.

Und dann das andre, noch schlimmere Evangelium des Dilettantismus, das eine Regierung geschaffen hat, die Nichts thut, das den Menschen allen Ernst genommen hat, und sie treibt, das scheinen zu wollen, was sie nicht sind — das Streben nach „Glückseligkeit", das heißt nach gutem Essen und Trinken, das die krasse Materie auf den Thron erhoben und allen geistigen Inhalt zerstört hat; was soll bei Alledem herauskommen?

„Und was sollen wir sagen zu einer Regierung, wie die unsrige, die ihren Arbeitern eine Anklage der ‚Ueberproduktion' entgegenhält? Ueberproduktion, ist das nicht der Punkt? Ihr verschiedenen fabrizirenden Individuen, ihr habt zu viel produzirt! Unsere Anklage ist, daß ihr mehr als zweihunderttausend Hemden für die Blöße der Menschheit ge-

macht habt. Auch die Beinkleider, die ihr verfertigtet, von Baumwollensammet, Kasimir, schottisch Plaid, von Nanking und wollen Tuch, sind sie nicht mannigfaltig? Hüte und Schuhe, Stühle zum Sitzen und Löffel zum Essen — ja, und goldene Uhren produzirt ihr, Juwelensachen, silberne Gabeln, Kommoden, Chiffonnieren und gepolsterte Sophas — o Himmel, alle Commercial Bazars und Howel and James können eure Produkte nicht bergen; ihr habt produzirt, produzirt, produzirt — wer euch anklagen will, möge nur um sich sehen; Millionen Hemden und leere Beinkleider hangen da zum Zeugniß wider euch. Wir klagen euch der Ueberproduktion an; ihr seid schuldig des schweren Verbrechens, Hemden, Hosen, Hüte und Schuhe und so weiter in schaudererregendem Ueberfluß produzirt zu haben. Und jetzt ist eine Stockung in Folge dessen, und eure Arbeiter müssen verhungern."

„My Lords und Gentlemen, wes klagen Sie jene armen Arbeiter an? Sie, My Lords und Gentlemen, waren ernannt dafür zu sorgen, daß keine Stockungen einträten; Sie hatten darauf zu sehen, daß die Vertheilung des Lohns für die gethane Arbeit ordentlich vor sich gehe, daß kein Arbeiter ohne seinen Lohn, sei es in Geldmünzen, sei es in hanfnen Galgenstricken, bliebe; das war Ihr Amt von undenklicher Zeit her. Diese armen Spinner haben viel vergessen, was nach dem innern ungeschriebenen Gesetz ihrer Stellung sie hätten bedenken sollen — aber welch geschrieben Gesetz ihrer Stellung haben sie vergessen? Sie waren angestellt, Hemden zu machen. Die Gemeinde befahl ihnen: macht Hemden — und hier sind die Hemden. Zu viel Hemden? Wahrlich, das ist neu, auf dieser verrückten Welt, mit ihren neunhundert Millionen nackter Leiber! Aber, My Lords und Gentlemen, Ihnen befahl die Gemeinde: seht zu, daß diese Hemden wohl vertheilt werden — und wo ist die Vertheilung? Zwei Millionen hemdloser oder schlechtbehemdeter Arbeiter sitzen in Armengesetzbastillen, fünf Millionen andere in Ugolinoschen Hungerkellern; und dem abzuhelfen, sagen Sie: steigert unsre Renten! Sie sagen triumphirend: ihr wollt Anklagen zusammenflicken, ihr wollt uns Ueberproduktion vorwerfen? Wir nehmen Himmel und Erde zu Zeugen, daß wir gar Nichts produzirt haben. In den weiten Reichen der Schöpfung ist kein Hemd, das wir gemacht hätten. Wir sind unschuldig an der Produktion; im Gegentheil, ihr Undankbaren, was für Berge von Dingen haben wir nicht zu ‚konsumiren' gehabt! Sind diese Berge nicht verschwunden vor uns, als ob wir Straußenmägen hätten und

eine Art göttlicher Fähigkeit des Verzehrens? Ihr Undankbaren; seid ihr nicht gewachsen unter dem Schatten unsrer Flügel? Eure schmutzigen Fabriken, stehen sie nicht auf unserm Grund und Boden? Und wir sollen euch unser Korn nicht zu dem Preise verkaufen können, der uns gefällt? Was, denkt ihr, würde aus euch werden, wenn wir, die Besitzer des Bodens von England, beschlössen, gar kein Korn mehr wachsen zu lassen?"

Diese Anschauungsweise der Aristokratie, diese barbarische Frage: was würde aus euch werden, wenn wir nicht so gnädig wären, Korn wachsen zu lassen, hat die „wahnsinnigen und erbärmlichen Korngesetze" produzirt; die Korngesetze, die so wahnsinnig sind, daß man gar keine Argumente gegen sie vorbringen kann, als solche, „die einen Engel im Himmel und auch einen Esel auf Erden zum Weinen bringen müssen". Die Korngesetze beweisen, daß die Aristokratie noch nicht gelernt hat, kein Unheil anzurichten, still zu sitzen, gar Nichts zu thun, geschweige denn, etwas Gutes zu thun, und doch wäre dies nach Carlyle ihre Pflicht; „sie ist durch ihre Stellung verpflichtet, England zu leiten und zu regieren, und jeder Arbeiter im Arbeitshause hat das Recht, sie vor allem Andern zu fragen: Warum bin ich hier? Seine Frage wird gehört im Himmel, und wird sich auch hörbar machen auf Erden, wenn sie nicht beachtet wird. Seine Anklage ist gegen Sie, My Lords und Gentlemen; Sie stehen in der ersten Reihe der Angeklagten, Sie, kraft der Stellung, die Sie einnehmen, haben ihm zuerst zu antworten! — Das Schicksal der faulenzenden Aristokratie, wie ihr Horoskop in Korngesetzen u. s. w. zu lesen ist, ist ein Abgrund, der Einen mit Verzweiflung füllt! Ja meine rosigen fuchsjagenden Brüder, durch eure frischen, schmucken Gesichter, durch eure Korngesetzmajoritäten, sliding-scales, Schutzzölle, Bestechungswahlen und kentische Triumphfeuer entdeckt ein denkendes Auge schauerliche Bilder des Sturzes, zu schauerlich für Worte, eine Mene Mene Handschrift — guter Gott, erklärte nicht eine französische nichtsthuende Aristokratie, kaum ein halb Jahrhundert verfloß seitdem, ebenso: wir können nicht existiren, nicht fortfahren uns standesmäßig zu kleiden und zu paradiren; der Grundzins unserer Besitzungen reicht nicht aus, wir müssen mehr haben, als das, wir müssen von Steuern eximirt sein und ein Korngesetz haben, um unsern Grundzins zu steigern. Das war 1789, vier Jahre weiter — habt ihr von der Gerberei zu Meudon gehört, wo die Nackten sich Hosen von Menschen-

haut machten? Möge der barmherzige Himmel das Omen abwenden; mögen wir weiser sein, damit wir weniger elend werden!"

Und die arbeitende Aristokratie verfängt sich in den Vogelnetzen der faulenzenden Aristokratie, und kommt mit ihrem „Mammonismus" zuletzt auch in eine schlimme Lage; „die Leute auf dem Kontinent scheint es, exportiren unsre Maschinerie, spinnen Baumwolle und fabriziren für sich selbst, treiben uns aus diesem Markt und dann aus dem. Traurige Nachrichten, aber lange noch nicht die traurigsten. Das Traurigste ist, daß wir unsre nationale Existenz, wie ich habe sagen hören, abhängig sehen sollten von unsrer Fähigkeit, Baumwollenstoffe, einen Heller die Elle wohlfeiler zu verkaufen als alle andern Völker. Ein sehr schmaler Stand für eine große Nation, das! Ein Stand, den wir, wie mir scheint, trotz aller möglichen Korngesetzabschaffungen, auf die Dauer nicht werden erhalten können. — Keine große Nation kann auf einer solchen Pyramidenspitze stehen, sich höher und höher schraubend, auf der großen Zehe balanzirend. Kurz, dies Mammonsevangelium, mit seiner Hölle des Nichtsverdienens, Nachfrage und Zufuhr, Konkurrenz, Handelsfreiheit, laissez faire und der Teufel hol' das Uebrige, fängt allmälig an, das erbärmlichste Evangelium zu werden, das je auf der Erde gepredigt wurde. — Ja, wenn die Korngesetze morgen aufgehoben wären, so ist damit noch Nichts am Ende, es ist blos Raum gemacht, um Dinge aller Art anzufangen. Die Korngesetze fort, den Handel frei gemacht, so ist es gewiß, daß die jetzige Lähmung der Industrie verschwinden wird. Wir werden wieder eine Periode der Handelsunternehmungen, des Sieges und der Blüthe haben, das würgende Band der Hungersnoth um unsern Nacken wird loser werden, wir werden Raum zum Athmen und Zeit zum Besinnen und Bereuen haben — eine dreimal kostbare Zeit, wie für unser Leben, für die Reform unsrer bösen Wege zu kämpfen, unser Volk zu erleichtern, zu unterrichten, zu regeln; ihm etwas geistige Nahrung, etwas wirkliche Leitung und Regierung zuzuwenden — es wird eine unbezahlbare Zeit sein! Denn unsre neue Periode der Blüthe wird und muß auf die alte Methode von Konkurrenz und der Teufel hol' das Uebrige zuletzt sich doch wieder nur als Paroxysmus erweisen, und wahrscheinlich als unser letzter. Denn verdoppelt sich in zwanzig Jahren unsre Industrie, so ist auch unsre Bevölkerung in zwanzig Jahren verdoppelt; wir werden so weit sein, wie wir waren, nur unser doppelt so viele, und doppelt, ja

zehnmal so unbändig. — Wehe, in was für Gegenden sind wir auf dieser unsrer Wanderung durch die Weite der Zeiten gerathen, wo die Menschen umherwandeln, wie galvanisirte Leichen, mit gedankenlosen, stieren Augen, ohne Seele, nur mit einer bibermäßigen Industriefähigkeit und einem Magen zur Verdauung! Die abgemagerte Verzweiflung der Baumwollfabriken, Kohlenbergwerke und Chandosschen Ackerbautaglöhner in diesen Tagen ist schmerzlich anzuschauen, aber lange nicht so schmerzlich dem Denkenden, als diese brutale gottvergessene Gewinn- und Verlustphilosophie und Lebensweisheit, die wir überall ausschreien hören, in Senatssitzungen, Disputirklubs, leitenden Artikeln, von Kanzeln und Rednerbühnen herab, als das Ultimatevangelium und ehrliche Englisch des menschlichen Lebens!"

„Ich habe die Kühnheit, zu glauben, daß zu keiner Zeit, seit den Anfängen der Gesellschaft, das Loos der stummen, abgearbeiteten Millionen so durchaus unerträglich gewesen ist, wie jetzt. Nicht der Tod, oder selbst der Hungertod, macht den Menschen elend; wir Alle müssen sterben, unser Aller letzter Ausgang ist in einem Feuerwagen des Schmerzes; aber elend zu sein und nicht zu wissen, warum, sich siech zu arbeiten für Nichts und wieder Nichts, abgearbeiteten und müden Herzens, und doch isolirt, verwaist zu sein, eingegürtet von einem kalten, universellen Laissez-faire, langsam zu sterben all' unser Leben lang, eingemauert in eine taube, todte unendliche Ungerechtigkeit, wie in den verfluchten Bauch eines Phalarisstiers — das ist und bleibt für ewig unerträglich für alle gottgeschaffenen Menschen. Und wir wundern uns über eine französische Revolution, eine ‚große Woche', einen englischen Chartismus? Die Zeiten, wenn wirs recht bedenken, sind wahrlich beispiellos."

Wenn in solchen beispiellosen Zeiten die Aristokratie sich zur Lenkung des allgemeinen Wesens unfähig erweist, so ist es eine Nothwendigkeit, sie auszustoßen. Daher die Demokratie. „Zu welcher Ausdehnung die Demokratie jetzt schon gelangt ist, wie sie mit ominöser, stets wachsender Eile voran schreitet, kann Jeder sehen, der seine Augen für irgend ein Gebiet der menschlichen Verhältnisse öffnen will. Von dem Donner napoleonischer Schlachten bis zum Geplärre um eine offene Gemeindeversammlung in St. Mary Axe verkündigt Alles Demokratie." Aber was ist Demokratie am Ende? „Nichts als der Mangel an Herren, die euch regieren könnten, und die Ergebung in diesen unvermeidlichen

Mangel, der Versuch, ohne sie fertig zu werden. — Niemand unterdrückt dich, du freier und unabhängiger Wähler, aber unterdrückt dich nicht dieser stupide Portertopf? Kein Adamssohn befiehlt dir zu kommen oder zu gehen — aber dieser absurde Topf, schweres Naß (Heavy-wet) der kann und thut es! Du bist der Leibeigne nicht Cedriks des Sachsen, aber deiner eignen thierischen Lüste, und du sprichst von Freiheit? Du totaler Dummkopf! — — Die Vorstellung, daß Jemandes Freiheit darin besteht, seine Stimme bei der Wahl zu geben und zu sagen: siehe, ich auch habe jetzt mein Zwanzigtausendstel eines Sprechers in unserer Nationalschwatzanstalt, werden mir nicht alle Götter günstig sein? — Diese Vorstellung ist eine der spaßhaftesten in der Welt. Vollends die Freiheit, die dadurch erkauft wird, daß ihr euch gegenseitig isolirt, Nichts mit einander zu thun habt, außer durch baar Geld und Hauptbücher, diese Freiheit wird zuletzt sich als die Freiheit des Verhungerns für die arbeitenden Millionen zeigen, als die Freiheit des Verfaulens für die faulen, nichtsthuenden Tausende und Einheiten; Brüder, nach Jahrhunderten konstitutioneller Regierung wissen wir noch wenig, was Freiheit ist und was Sklaverei ist. Aber die Demokratie wird ihren freien Lauf haben, die arbeitenden Millionen, in ihrem Lebensbedürfniß, in ihrem instinktmäßigen leidenschaftlichen Verlangen nach Leitung, werden die falsche Leitung wegwerfen, und für einen Augenblick hoffen, daß Nichtleitung ihnen genügen wird; aber nur für einen Augenblick. Die Unterdrückung durch eure falschen Oberen mögt ihr wegwerfen; ich tadle euch nicht, ich bedaure und ermahne euch blos; aber das gethan und das große Problem bleibt noch ungelöst; das Problem, Leitung durch eure wahren Oberen zu finden."

„Die Leitung, wie sie jetzt besteht, ist freilich erbärmlich genug. Bei dem neulichen Bestechungskomite des Parlaments schien es die Meinung der gesundesten praktischen Köpfe zu sein, daß Bestechung nicht zu vermeiden sei, und daß wir gut oder übel ohne reine Wahlen uns durchzuschlagen suchen müßten. — — Ein Parlament, das sich als gewählt und wählbar durch Bestechung proklamirt, was für Gesetzgebung kann davon kommen! Bestechung bedeutet nicht nur Käuflichkeit, sondern Unehrlichkeit, unverschämte Betrügerei; eherne Gefühllosigkeit gegen Lüge und Anstiftung von Lügen. Seid doch ehrlich, eröffnet im Downing-Street ein Wahlbureau, mit einem Städtetarif: so viel Bevölkerung bezahlt so viel Einkommensteuer, Werth der Häuser so viel, wählt zwei

Abgeordnete, wählt einen Abgeordneten, zu haben für so viel baar Geld: Ipswich so viel tausend Pfund, Nottingham so viel, — da habt ihrs doch hübsch ehrlich durch Kauf, ohne die Unehrlichkeit, ohne die Schamlosigkeit, ohne die Lüge! — — Unser Parlament erklärt sich für gewählt und wählbar durch Bestechung. Was soll aus einem solchen Parlament werden? Wo nicht Belial und Beelzebub dies Weltall regieren, so bereitet sich solch' ein Parlament für neue Reformbills. Wir wollen lieber den Chartismus oder jedes andere System versuchen, als damit zufrieden sein! Ein Parlament, das mit einer Lüge auf der Zunge beginnt, wird sich selbst auf die Seite schaffen müssen. Täglich und stündlich rückt irgend ein Chartist, irgend ein bewaffneter Cromwell heran, um solch einem Parlament anzuzeigen: Ihr seid kein Parlament. Im Namen des Allerhöchsten — packt euch!"

Das ist die Lage Englands nach Carlyle. Eine faulenzende, grundbesitzende Aristokratie, die noch nicht einmal gelernt hat, still zu sitzen und wenigstens kein Unheil anzustiften, „eine arbeitende Aristokratie", die im Mammonismus versunken ist, die, wo sie eine Versammlung von Leitern der Arbeit, von „Industriefeldherren" sein sollte, nur ein Haufe von industriellen Bukaniers und Piraten ist, ein durch Bestechung gewähltes Parlament, eine Lebensphilosophie des bloßen Zusehens, des Nichtsthuns, des Laissez-faire, eine ausgeschlissene, bröcklige Religion, eine totale Auflösung aller allgemein menschlichen Interessen, eine universelle Verzweiflung an der Wahrheit und der Menschheit, und in Folge dessen eine universelle Isolirung der Menschen auf ihre rohe Einzelnheit, eine chaotische, wüste Verwirrung aller Lebensverhältnisse, ein Krieg Aller gegen Alle, ein allgemeiner geistiger Tod, Mangel an „Seele", das heißt an wahrhaft menschlichem Bewußtsein: eine unverhältnißmäßig starke arbeitende Klasse, in unerträglichem Druck und Elend, in wilder Unzufriedenheit und Rebellion gegen die alte soziale Ordnung, und daher eine drohende, unaufhaltsam voranrückende Demokratie — überall Chaos, Unordnung, Anarchie, Auflösung der alten Bande der Gesellschaft, überall geistige Leere, Gedankenlosigkeit und Erschlaffung. — Das ist die Lage Englands. So weit werden wir, wenn wir einige Ausdrücke, die durch Carlyles partikularen Standpunkt hereingekommen sind, abrechnen — ihm vollkommen Recht geben müssen. Er, der Einzige der „respektabeln" Klasse, hat seine Augen wenigstens für die Thatsachen offen gehalten, er hat wenigstens die unmittelbare Gegenwart

richtig aufgefaßt, und das ist wahrlich für einen „gebildeten“ Engländer unendlich viel.

Wie sieht es mit der Zukunft aus? So wie jetzt bleibt es nicht und kann es nicht bleiben. Wir haben gesehen, Carlyle hat, wie er selbst gesteht, keine „Morrisonspille“, kein Universalmittel für die Heilung der sozialen Uebel. Auch darin hat er Recht. Alle Sozialphilosophie, so lange sie noch ein paar Sätze als ihr Endresultat aufstellt, so lange sie noch Morrisonspillen eingiebt, ist noch sehr unvollkommen; es sind nicht die nackten Resultate, die wir so sehr bedürfen, als vielmehr das Studium; die Resultate sind Nichts ohne die Entwicklung, die zu ihnen geführt hat, das wissen wir schon seit Hegel, und die Resultate sind schlimmer als nutzlos, wenn sie für sich fixirt, wenn sie nicht wieder zu Prämissen für die fernere Entwicklung gemacht werden. Aber die Resultate müssen auch temporär eine bestimmte Form annehmen, müssen durch die Entwicklung aus der vagen Unbestimmtheit zu klaren Gedanken sich gestalten, und können dann allerdings bei einer so rein empirischen Nation, wie die Engländer sind, die „Morrisonspillen“-Form nicht vermeiden. Carlyle selbst, obwohl er viel Deutsches in sich aufgenommen hat und der krassen Empirie ziemlich fern steht, würde wahrscheinlich einige Pillen bei der Hand haben, wenn er weniger unbestimmt und unklar über die Zukunft wäre.

Einstweilen erklärt er, daß Alles unnütz und fruchtlos sei, so lange die Menschheit im Atheismus beharre, so lange sie ihre „Seele“ sich noch nicht wieder verschafft habe. Nicht daß der alte Katholizismus in seiner Energie und Lebenskraft wiederherzustellen oder nur die jetzige Religion aufrecht zu erhalten sei — er weiß sehr wohl, daß Rituale, Dogmen, Litaneien und Sinaidonner nicht helfen können, daß aller Sinaidonner die Wahrheit nicht wahrer und keinem vernünftigen Menschen bange macht, daß man über die Religion der Furcht längst hinaus ist, aber die Religion selbst muß wiederhergestellt werden, wir sehen selbst, wohin uns „zwei Jahrhunderte atheistischer Regierung“ — seit der „gesegneten“ Restauration Karls II. — gebracht haben, und wir werden auch allmälig einsehen müssen, daß dieser Atheismus anfängt, ausgetragen und verschlissen zu werden. Wir haben aber gesehen, was Carlyle Atheismus nennt, nicht sowohl den Unglauben an einen persönlichen Gott, sondern den Unglauben an die innere Wesenhaftigkeit, an die Unendlichkeit des Universums, den Unglauben an die Vernunft, die

Verzweiflung am Geist und an der Wahrheit; sein Kampf geht nicht gegen den Unglauben an die Offenbarung der Bibel, sondern gegen den „schrecklichsten Unglauben, den Unglauben an die Bibel der Weltgeschichte". Diese ist das ewige Gottesbuch, in dem jeder Mensch, so lange ihm Seele und Augenlicht nicht erloschen sind, Gottes Finger schreibend sehen kann. Diese zu verspotten, ist ein Unglaube, gleich keinem andern, ein Unglaube, den ihr bestrafen würdet, nicht mit Feuer und Scheiterhaufen, aber doch mit dem entschiedensten Befehl, zu schweigen, bis man etwas Besseres zu sagen habe. Weshalb sollte das glückliche Schweigen durch Getöse gebrochen werden, um nur solch Zeug auszuschreien? Wenn die Vergangenheit keine göttliche Vernunft in sich hat, sondern blos teuflische Unvernunft, so vergeht sie auf ewig, sprecht nicht mehr von ihr; uns, deren Väter alle gehangen wurden, ziemt es schlecht, von Stricken zu schwatzen! „An die Geschichte aber kann das moderne England nicht glauben." Das Auge sieht von allen Dingen nur so viel, als es nach seiner ihm inhärenten Fähigkeit sehen kann. Ein gottloses Jahrhundert kann keine gotterfüllten Epochen begreifen. Es sieht in der Vergangenheit (dem Mittelalter) nur leere Zwietracht, die allgemeine Herrschaft der rohen Gewalt, es sieht nicht, daß am Ende Macht und Recht zusammenfallen, es sieht bloße Dummheit, wilde Unvernunft, eher für Bedlam als für eine menschliche Welt passend. Woraus denn natürlich folgt, daß dieselben Eigenschaften in unserer Zeit zu herrschen fortfahren sollten. Millionen festgebannt in Bastillen; irische Witwen, die ihre Menschheit durch Typhusfieber beweisen; es ist immer so gewesen, oder schlimmer; was verlangt ihr anders? Was anders ist die Geschichte gewesen, als die Aussaugung verstockter Dummheit durch erfolgreiche Quacksalberei? Kein Gott war in der Vergangenheit, Nichts als Mechanismus und chaotisch-bestialische Götzen; wie soll der arme „philosophische Geschichtschreiber, dem sein eigen Jahrhundert so ganz gottverlassen ist, den Gott in der Vergangenheit sehen?"

Aber so ganz verlassen ist unsre Zeit doch nicht. „Ja, in unsrem armen zersplitterten Europa selbst, haben sich nicht in diesen neuesten Zeiten religiöse Stimmen erhoben, mit einer neuen, und zugleich der ältesten Religion, unbestreitbar den Herzen aller Menschen? Einige kenne ich, die sich nicht Propheten hießen oder glaubten, aber die in Wahrheit wieder einmal volltönende Stimmen waren aus dem ewigen Herzen der Natur, Seelen ewig ehrwürdig Allen, die eine Seele haben.

Eine französische Revolution ist ein Phänomen; als Ergänzung und geistiger Exponent derselben ist mir ein Dichter Goethe und eine deutsche Literatur auch ein Phänomen. Wenn die alte weltliche oder praktische Welt in Feuer aufgegangen ist, ist dann nicht hier die Weissagung und das Morgenroth einer neuen geistigen Welt, der Mutter von weit edleren, weiteren, neuen, praktischen Welten? Ein Leben antiker Hingebung, antiker Wahrheit und antiken Heldensinns ist wieder möglich geworden, ist hier wirklich sichtbar für den modernsten Menschen, ein Phänomen, in aller seiner Ruhe keinem andern zu vergleichen! Da sind Anklänge einer neuen Sphärenmelodie, hörbar aufs Neue durch all den unendlichen Jargon und die Dissonanzen des Dings, das man Literatur nennt."

Goethe, der Prophet der „Religion der Zukunft", und ihr Kultus — die Arbeit. „Denn es liegt ein ewiger Adel, ja eine Heiligkeit in der Arbeit. Und wäre er noch so verfinstert, seines hohen Berufes vergessen, so ist doch immer noch Hoffnung da, für einen Menschen, der wirklich und ernstlich arbeitet; in der Faulheit allein ist ewige Verzweiflung. Arbeit, noch so mammonisirt, noch so erniedrigt, bleibt doch eine Verbindung mit der Natur; der treibende Wunsch, seine Arbeit gethan zu bekommen, wird mehr und mehr der Wahrheit und den Bestimmungen und den Gesetzen der Natur zuführen. — — Eine unendliche Bedeutung liegt in der Arbeit; der Mensch vollendet sich durch sie. Faule Moräste werden weggeräumt; schöne Saatfelder erstehen an ihrer Stelle, und prächtige Städte, und vor Allem zuerst hört der Mensch selbst auf, ein fauler Morast und eine seuchenschwangere Wüste zu sein. Bedenkt, wie selbst in den niedrigsten Arten der Arbeit die ganze Seele des Menschen in eine gewisse Harmonie versetzt wird, so wie er sich an die Arbeit giebt! Zweifel, Verlangen, Kummer, Unruhe, Unwille, Verzweiflung selbst, alle diese, wie Höllenhunde, belagern die Seele des armen Tagarbeiters, wie jedes andern, aber er greift mit freiem Muth sein Tagwerk an, und sie alle weichen murrend zurück in ihre fernen Höhlen. Der Mensch ist nun Mensch; die heilige Gluth der Arbeit in ihm ist wie ein reinigend Feuer, worin alles Gift, und selbst der verpestendste Qualm in einer hellen heiligen Flamme verbrennt. — — Gesegnet ist, wer seine Arbeit gefunden hat; er verlange nach keinem andern Segen. Er hat eine Arbeit, einen Lebenszweck; er hat ihn gefunden, er verfolgt ihn, und nun fließt sein Leben dahin, ein freiströmender

Kanal, gegraben durch den abgestandenen Nothsumpf der Existenz, ableitend das abgestandene Wasser von der entferntesten Binse, den verpestenden Sumpf in eine grüne fruchtbare Wiese verwandelnd. Arbeit ist Leben; du hast im Grunde keine andere Kenntniß, als die du dir durch Arbeit erworben hast, das Uebrige ist all Hypothese, Stoff zum Schulgezänk in den Wolken, in endlosen logischen Strudeln fluthend, bis wir es versuchen und fixiren. Zweifel aller Art kann nur durch Thätigkeit gelöst werden. — — Wunderschön war der Spruch der alten Mönche: Laborare est orare, Arbeit ist Kultus. Aelter als alles gepredigte Evangelium war dies ungepredigte unausgesprochene, aber unauslöschliche, ewige Evangelium; arbeite, und finde Befriedigung in der Arbeit. O Mensch, liegt nicht in deinem innersten Herzen ein Geist thätiger Anordnung, eine Kraft der Arbeit: brennend wie ein schmerzlich glimmend Feuer, das dir keine Ruhe läßt, bis du es entfaltest, bis du es in Thatsachen ringsumher niederschreibst? Alles Ungeordnete, Wüste sollst du geordnet, geregelt, ackerbar machen, dir gehorsam und dir Frucht tragend. Wo du Unordnung findest, da ist dein ewiger Feind; greif ihn rasch an, unterjoche ihn; entreiß ihn der Herrschaft des Chaos, bring ihn unter deine, der Intelligenz und Göttlichkeit Herrschaft! Vor Allem aber, wo du Unwissenheit, Dummheit, Verthierung findest, greif' sie an, sag' ich dir, schlage sie, weise, unermüdlich, ruhe nicht so lange du lebst und sie lebt, schlage zu, schlage, im Namen Gottes, schlage! Du sollst wirken, so lange es Tag ist; es kommt die Nacht, da Niemand wirken kann. — Alle wahre Arbeit ist heilig; Schweiß des Angesichts, Schweiß des Gehirns und des Herzens, einschließend eines Kepler Berechnungen, eines Newton Meditationen; alle Wissenschaften, alle gesprochenen Heldenlieder, alles gethane Heldenthum, Märtyrerthum, bis zu jenem ‚Todeskampf des blutigen Schweißes', den alle Menschen göttlich genannt haben. Wenn das nicht Kultus ist, zum Teufel dann allen Kultus. Wer bist du, der über sein Leben saurer Arbeit klagt? Klage nicht, dir ist der Himmel streng, aber nicht unfreundlich, eine edle Mutter, wie jene spartanische Mutter, die ihrem Sohne den Schild gab: Mit ihm oder auf ihm! Klage nicht; auch die Spartaner klagten nicht. — — Ein Ungeheuer ist in der Welt, — der Faulenzer. Was ist seine Religion, als daß die Natur ein Phantom, daß Gott eine Lüge ist und der Mensch und sein Leben eine Lüge."

Aber auch die Arbeit ist in den wilden Strudel der Unordnung und des Chaos hineingerissen, das reinigende, aufklärende, entwickelnde Prinzip ist der Verwickelung, Verwirrung und Finsterniß anheimgefallen. Dies führt auf die eigentliche Hauptfrage, auf die Zukunft der Arbeit.

„Was für eine Arbeit wird es sein, was unsere Freunde auf dem Kontinent, schon ziemlich lange und etwas absurd danach umhertappend, ‚Organisation der Arbeit' nennen. Das muß aus den Händen absurder Windbeutel genommen, und tüchtigen, weisen, arbeitsamen Männern übergeben werden; es sogleich zu beginnen, auszuführen und durchzuführen, wenn Europa — wenigstens wenn England noch lange bewohnbar bleiben soll. Wenn wir unsre hochedlen Korngesetz-Herzoge ansehen, oder unsre geistlichen Herzoge und Seelenhirten, ‚mit einem Minimum von vier Tausend fünf hundert Pfund jährlich', so werden unsre Hoffnungen freilich etwas gedämpft. Aber Muth! Es giebt noch manchen braven Mann in England. Du unbezähmbarer Fabriklord, ist nicht auch in dir noch einige Hoffnung? Du bist bis jetzt ein Bukanier gewesen; aber in dieser ernsten Braue, in diesem unbezähmbaren Herzen, das Baumwolle besiegen kann, liegen da nicht vielleicht noch andre, zehnmal edlere Siege?" — „Seht um euch, eure Weltenheere sind alle in Meuterei, Verwirrung, Verlassenheit; am Vorabend eines Untergangs in Flammen, am Vorabend des Wahnsinns! Sie wollen nicht weiter marschiren nach dem Prinzip von Sechspence täglich und Nachfrage und Zufuhr; sie wollen nicht, und haben ein Recht dazu. Sie sind fast in den Rachen des Wahnsinnes gejagt; seid ihr vernünftiger! Diese Leute werden nicht länger, als ein verworrener und verwirrender Pöbel marschiren, sondern als eine geschlossne geordnete Masse, mit wirklichen Führern an ihrer Spitze. Alle menschlichen Interessen, alle gemeinschaftlichen Unternehmungen mußten auf einer gewissen Entwicklungsstufe organisirt werden, und jetzt verlangt das größte aller menschlichen Interessen, die Arbeit, nach Organisation."

Um diese Organisation durchzuführen, um wahre Lenkung und wahre Regierung an die Stelle falscher Lenkung zu setzen, verlangt Carlyle nach einer „wahren Aristokratie", nach einem „Heroenkultus", und stellt es als das zweite große Problem auf, die ἀριστοι, die Besten ausfindig zu machen, [durch] deren Leitung „die unvermeidliche Demokratie mit der nothwendigen Souveränetät zu verbinden".

Aus diesen Auszügen geht der Standpunkt Carlyles ziemlich klar hervor. Seine ganze Anschauungsweise ist wesentlich pantheistisch, und zwar deutsch-pantheistisch. Die Engländer haben keinen Pantheismus, sondern blos Skeptizismus; das Resultat alles englischen Philosophirens ist die Verzweiflung an der Vernunft, die eingestandene Unfähigkeit, die Widersprüche, auf die man in letzter Instanz gerathen ist, zu lösen, und in Folge dessen auf der einen Seite ein Rückfall in den Glauben, auf der andern die Hingebung an die reine Praxis, ohne sich weiter um Metaphysik u. s. w. zu bekümmern. Carlyle ist darum mit seinem aus der deutschen Literatur stammenden Pantheismus auch ein „Phänomen“ in England, und ein für die praktischen und skeptischen Engländer ziemlich unbegreifliches Phänomen. Die Leute starren ihn an, sprechen von „deutschem Mystizismus“, von verrenktem Englisch; Andre behaupten, es sei doch am Ende Was dahinter, sein Englisch sei zwar ungewöhnlich, aber doch schön, er sei ein Prophet u. s. w. — aber Keiner weiß recht, was er aus dem Ganzen machen soll.

Uns Deutschen, die wir die Voraussetzungen für Carlyles Standpunkt kennen, ist die Sache klar genug. Reste toryistischer Romantik und menschliche Anschauungen aus Goethe auf der einen, das skeptisch-empirische England auf der andern Seite, diese Faktoren reichen hin, um aus ihnen Carlyles ganze Weltansicht abzuleiten. Carlyle ist, wie alle Pantheisten, noch nicht über den Widerspruch hinausgekommen, und der Dualismus ist bei Carlyle um so schlimmer, da er zwar die deutsche Literatur, aber nicht ihre nothwendige Ergänzung, die deutsche Philosophie kennt, und alle seine Anschauungen daher auch unmittelbar, intuitiv, mehr schellingisch als hegelisch, sind. Mit Schelling — das heißt dem alten, nicht dem Offenbarungsschelling, hat Carlyle wirklich eine Masse Berührungspunkte; mit Strauß, dessen Anschauungsweise ebenfalls pantheistisch ist, trifft er im „Heroenkultus“ oder „Kultus des Genius“ zusammen.

Die Kritik des Pantheismus ist in der letzten Zeit in Deutschland so erschöpfend ausgeführt worden, daß wenig mehr zu sagen bleibt. Feuerbachs Thesen in den Anekdotis und B. Bauers Schriften enthalten alles hieher Gehörige. Wir werden uns also darauf beschränken können, einfach die Konsequenzen aus Carlyles Standpunkt zu ziehen, und zu zeigen, daß er im Grunde nur eine Vorstufe zum Standpunkte dieser Zeitschrift ist.

Carlyle klagt über die Leerheit und Hohlheit des Zeitalters, über die innere Verfaulung aller sozialen Institutionen. Die Klage ist gerecht, aber mit dem einfachen Klagen ist es nicht abgethan; um dem Uebel abzuhelfen, muß die Ursache desselben aufgesucht werden; und hätte Carlyle dies gethan, so würde er gefunden haben, daß diese Zerfahrenheit und Hohlheit, diese „Seelenlosigkeit," diese Irreligion und dieser „Atheismus" ihren Grund haben in der Religion selbst. Die Religion ist ihrem Wesen nach die Entleerung des Menschen und der Natur von allem Gehalt, die Uebertragung dieses Gehalts an das Phantom eines jenseitigen Gottes, der dann wiederum den Menschen und der Natur in Gnaden Etwas von seinem Ueberfluß zukommen läßt. So lange nun der Glaube an dies jenseitige Phantom kräftig und lebendig ist, so lange kommt der Mensch auf diesem Umwege wenigstens zu etwas Gehalt. Der starke Glaube des Mittelalters verlieh auf diese Weise der ganzen Epoche allerdings eine bedeutende Energie, aber eine Energie, die nicht von Außen kam, sondern schon in der menschlichen Natur lag, wenn auch noch unbewußt, noch unentwickelt. Der Glaube wurde allmälig schwach, die Religion zerbröckelte vor der steigenden Kultur, aber noch immer sah der Mensch nicht ein, daß er sein eignes Wesen als ein fremdes Wesen angebetet und vergöttert hatte. In diesem bewußtlosen und zugleich glaubenslosen Zustande kann der Mensch keinen Inhalt haben, muß er an der Wahrheit, an der Vernunft und Natur verzweifeln, und diese Hohlheit und Inhaltslosigkeit, die Verzweiflung an den ewigen Thatsachen des Universums wird so lange dauern, bis die Menschheit einsieht, daß das Wesen, was sie als Gott verehrt hat, ihr eignes, ihr bisher unbekanntes Wesen war, bis — doch was soll ich Feuerbach abschreiben?

Die Hohlheit ist längst da gewesen, denn die Religion ist der Akt der Selbstaushöhlung des Menschen; und ihr wundert euch, daß sie jetzt, nachdem der Purpur, der sie verdeckte, verblichen, nachdem der Dunst, der sie einhüllte, gestorben ist, daß sie jetzt zu eurem Schrecken ans Tageslicht tritt?

Carlyle klagt ferner — dies ist die nächste Folge aus dem Vorhergehenden — das Zeitalter der Heuchelei und der Lüge an. Natürlich, die Hohlheit und Entnervung muß doch durch Staffage, ausgestopfte Gewänder und Fischbeinschienen anständig verhüllt und aufrecht gehalten werden! Auch wir greifen die Heuchelei des jetzigen christlichen Welt-

zustandes an; der Kampf gegen sie, unsere Befreiung von ihr und die Befreiung der Welt von ihr sind am Ende unser einzig Tagewerk; aber weil wir durch die Entwickelung der Philosophie zur Erkenntniß dieser Heuchelei gekommen, und weil wir den Kampf wissenschaftlich führen, darum ist uns das Wesen dieser Heuchelei nicht mehr so fremd und unverständlich, wie es für Carlyle allerdings noch ist. Diese Heuchelei führen wir auch auf die Religion zurück, deren erstes Wort eine Lüge ist — oder fängt die Religion nicht damit an, daß sie uns etwas Menschliches zeigt und behauptet, das sei etwas Uebermenschliches, Göttliches? Weil wir aber wissen, daß alle diese Lüge und Unsittlichkeit aus der Religion folgt, daß die religiöse Heuchelei, die Theologie der Urtypus aller andern Lüge und Heuchelei ist, so sind wir berechtigt, den Namen der Theologie auf die gesammte Unwahrheit und Heuchelei der Gegenwart auszudehnen, wie dies zuerst durch Feuerbach und B. Bauer geschehen ist. Carlyle möge ihre Schriften lesen, wenn er zu wissen wünscht, woher die Unsittlichkeit kommt, die alle unsre Verhältnisse verpestet.

Eine neue Religion, ein pantheistischer Heroenkultus, Kultus der Arbeit sei zu stiften oder müsse erwartet werden! Unmöglich; alle Möglichkeiten der Religion sind erschöpft; nach dem Christenthum, nach der absoluten, das heißt abstrakten Religion, nach der „Religion als solcher“ kann keine andre Form der Religion mehr aufkommen. Carlyle sieht selbst ein, daß das katholische, protestantische, oder jedes beliebige andere Christenthum unaufhaltsam dem Untergange entgegengeht; wenn er die Natur des Christenthums kennte, so würde er einsehen, daß nach ihm keine andre Religion mehr möglich ist. Auch der Pantheismus nicht! Der Pantheismus ist selbst noch eine von seiner Prämisse nicht zu trennende Konsequenz des Christenthums, wenigstens der moderne, spinozistische, schellingische, hegelische und auch der Carlylesche Pantheismus. Der Mühe, den Beweis hierfür zu liefern, überhebt mich wiederum Feuerbach.

Wie gesagt, auch uns ist es darum zu thun, die Haltlosigkeit, die innere Leere, den geistigen Tod, die Unwahrhaftigkeit des Zeitalters zu bekämpfen; mit allen diesen Dingen führen wir einen Krieg auf Leben und Tod, ebenso wie Carlyle, und haben weit mehr Wahrscheinlichkeit des Erfolgs für uns, als er, weil wir wissen, was wir wollen. Wir wollen den Atheismus, wie ihn Carlyle schildert, aufheben, indem wir

dem Menschen den Gehalt wiedergeben, den er durch die Religion verloren hat; nicht als einen göttlichen, sondern als einen menschlichen Inhalt, und die ganze Wiedergabe beschränkt sich einfach auf die Erweckung des Selbstbewußtseins. Wir wollen Alles, was sich als übernatürlich und übermenschlich ankündigt, aus dem Wege schaffen, und dadurch die Unwahrhaftigkeit entfernen, denn die Prätension des Menschlichen und Natürlichen, übermenschlich, übernatürlich sein zu wollen, ist die Wurzel aller Unwahrheit und Lüge. Deswegen haben wir aber auch der Religion und den religiösen Vorstellungen ein für allemal den Krieg erklärt, und kümmern uns wenig darum, ob man uns Atheisten oder sonst irgendwie nennt. Wenn indeß Carlyles pantheistische Definition von Atheismus richtig wäre, so wären nicht wir, sondern unsere christlichen Gegner die wahren Atheisten. Uns fällt es nicht ein, die „ewigen inneren Thatsachen des Universums" anzugreifen; im Gegentheil, wir haben sie erst wahrhaft begründet, indem wir ihre Ewigkeit nachwiesen und sie vor der allmächtigen Willkür eines in sich selbst widersprechenden Gottes sicher stellten. Uns fällt es nicht ein, „die Welt, den Menschen und sein Leben, für eine Lüge" zu erklären; im Gegentheil, unsere christlichen Gegner begehen diese Unsittlichkeit, wenn sie die Welt und den Menschen von der Gnade eines Gottes abhängig machen, der in Wirklichkeit nur durch die Abspiegelung des Menschen in der wüsten Hyle seines eigenen unentwickelten Bewußtseins erzeugt wurde. Uns fällt es nicht ein, die „Offenbarung der Geschichte" zu bezweifeln oder zu verachten, die Geschichte ist unser Eins und Alles, und wird von uns höher gehalten, als irgend von einer andern, früheren, philosophischen Richtung, höher selbst als von Hegel, dem sie am Ende auch nur als Probe auf sein logisches Rechenexempel dienen sollte. Der Hohn gegen die Geschichte, die Nichtachtung der Entwicklung der Menschheit ist ganz auf der andern Seite; es sind wiederum die Christen, die durch die Aufstellung einer aparten „Geschichte des Reiches Gottes" der wirklichen Geschichte alle innere Wesenhaftigkeit absprechen und diese Wesenhaftigkeit allein für ihre jenseitige, abstrakte und noch dazu erdichtete Geschichte in Anspruch nehmen, die durch die Vollendung der menschlichen Gattung in ihrem Christus die Geschichte ein imaginäres Ziel erreichen lassen, sie mitten in ihrem Laufe unterbrechen und nun die folgenden achtzehnhundert Jahre schon der Konsequenz halber für wüsten Unsinn und baare Inhaltslosigkeit ausgeben müssen. Wir re-

klamiren den Inhalt der Geschichte; aber wir sehen in der Geschichte nicht die Offenbarung „Gottes", sondern des Menschen, und nur des Menschen. Wir haben nicht nöthig, um die Herrlichkeit des menschlichen Wesens zu sehen, um die Entwicklung der Gattung in der Geschichte, ihren unaufhaltsamen Fortschritt, ihren stets sicheren Sieg über die Unvernunft des Einzelnen, ihre Ueberwindung alles scheinbaren Uebermenschlichen, ihren harten, aber erfolgreichen Kampf mit der Natur, bis zur endlichen Erringung des freien, menschlichen Selbstbewußtseins, der Einsicht von der Einheit des Menschen mit der Natur, und der freien, selbstthätigen Schöpfung einer auf rein menschliche, sittliche Lebensverhältnisse begründeten neuen Welt — um Alles das in seiner Größe zu erkennen, haben wir nicht nöthig, erst die Abstraktion eines „Gottes" herbeizurufen, und ihr alles Schöne, Große, Erhabene und wahrhaft Menschliche zuzuschreiben; wir brauchen diesen Umweg nicht, wir brauchen dem wahrhaft Menschlichen nicht erst den Stempel des „Göttlichen" aufzudrücken, um seiner Größe und Herrlichkeit sicher zu sein. Im Gegentheil, je „göttlicher", das heißt unmenschlicher etwas ist, desto weniger werden wir es bewundern können. Nur der menschliche Ursprung des Inhalts aller Religionen rettet ihnen hier und da noch etwas Anspruch auf Respekt; nur das Bewußtsein, daß selbst der tollste Aberglaube doch im Grunde die ewigen Bestimmungen des menschlichen Wesens enthalte, wenn auch in noch so verrenkter und verzerrter Form, nur dies Bewußtsein rettet die Geschichte der Religion und namentlich des Mittelalters vor der totalen Verwerfung und vor dem ewigen Vergessen, was sonst allerdings das Schicksal dieser „gottvollen" Geschichten sein würde. Je „gottvoller", desto unmenschlicher, desto thierischer, und das „gottvolle" Mittelalter produzirte allerdings die Vollendung menschlicher Bestialität, Leibeigenschaft, jus primae noctis u. s. w. Die Gottlosigkeit unseres Zeitalters, worüber Carlyle so sehr klagt, ist eben seine Gotterfülltheit. Hieraus wird auch klar, weshalb ich oben den Menschen als die Lösung des Sphinxräthsels angab. Die Frage ist bisher immer gewesen: Was ist Gott? und die deutsche Philosophie hat die Frage dahin gelöst: Gott ist der Mensch. Der Mensch hat sich nur selbst zu erkennen, alle Lebensverhältnisse an sich selbst zu messen, nach seinem Wesen zu beurtheilen, die Welt nach den Forderungen seiner Natur wahrhaft menschlich einzurichten, so hat er das Räthsel unserer Zeit gelöst. Nicht in jenseitigen, existenzlosen Regionen, nicht über Zeit

und Raum hinaus, nicht bei einem der Welt inwohnenden oder ihr entgegengesetzten „Gott“ ist die Wahrheit zu finden, sondern viel näher, in des Menschen eigener Brust. Des Menschen eigenes Wesen ist viel herrlicher und erhabener, als das imaginäre Wesen aller möglichen „Götter“, die doch nur das mehr oder weniger unklare und verzerrte Abbild des Menschen selbst sind. Wenn also Carlyle nach Ben Jonson sagt, der Mensch habe seine Seele verloren und fange jetzt an, ihren Mangel zu merken, so würde der richtige Ausdruck dafür sein: der Mensch hat in der Religion sein eigenes Wesen verloren, sich seiner Menschheit entäußert, und merkt jetzt, nachdem die Religion durch den Fortschritt der Geschichte wankend geworden ist, seine Leerheit und Haltlosigkeit. Es ist aber keine andre Rettung für ihn, er kann seine Menschheit, sein Wesen nicht anders wieder erobern, als durch eine gründliche Ueberwindung aller religiösen Vorstellungen, und eine entschiedene, aufrichtige Rückkehr, nicht zu „Gott“, sondern zu sich selbst.

Alles das steht auch in Goethe, dem „Propheten“, und wer offene Augen hat, der kann es heraus lesen. Goethe hatte nicht gern mit „Gott“ zu thun; das Wort machte ihn unbehaglich, er fühlte sich nur im Menschlichen heimisch, und diese Menschlichkeit, diese Emanzipation der Kunst von den Fesseln der Religion, macht eben Goethes Größe aus. Weder die Alten, noch Shakespeare, können sich in dieser Beziehung mit ihm messen. Aber diese vollendete Menschlichkeit, diese Ueberwindung des religiösen Dualismus kann nur von Dem in ihrer ganzen historischen Bedeutung erfaßt werden, dem die andre Seite der deutschen Nationalentwicklung, die Philosophie, nicht fremd ist. Was Goethe erst unmittelbar, also in gewissem Sinne allerdings „prophetisch“ aussprechen konnte, das ist in der neuesten deutschen Philosophie entwickelt und begründet. Auch Carlyle trägt Voraussetzungen in sich, die konsequenter Weise zu dem oben entwickelten Standpunkt führen müssen. Der Pantheismus ist selbst nur die letzte Vorstufe zur freien, menschlichen Anschauungsweise. Die Geschichte, die Carlyle als die eigentliche „Offenbarung“ hinstellt, enthält eben nur Menschliches, und nur durch einen Gewaltstreich kann ihr Inhalt der Menschheit entzogen und auf Rechnung eines „Gottes“ gebracht werden. Die Arbeit, die freie Thätigkeit, in der Carlyle ebenfalls einen „Kultus“ sieht, ist wieder eine rein menschliche Angelegenheit und kann auch nur auf gewaltsame Weise mit „Gott“ in Verbindung gebracht werden. Wozu fortwährend ein Wort

in den Vordergrund drängen, das im besten Falle nur die Unendlichkeit der Unbestimmtheit ausdrückt und noch dazu den Schein des Dualismus aufrecht erhält? ein Wort, das in sich selbst die Nichtigkeitserklärung der Natur und Menschheit ist?

So viel für [über] die innerliche, religiöse Seite des Carlyleschen Standpunktes. Die Beurtheilung der äußerlichen, politisch-sozialen knüpft sich unmittelbar hieran; Carlyle hat noch Religion genug, um in einem Zustande der Unfreiheit zu bleiben; der Pantheismus erkennt immer noch etwas Höheres an, als den Menschen als solchen. Daher sein Verlangen nach einer „wahrhaften Aristokratie", nach „Heroen"; als ob diese Heroen im besten Falle mehr sein könnten als Menschen. Hätte er den Menschen als Menschen in seiner ganzen Unendlichkeit begriffen, so würde er nicht auf die Gedanken gekommen sein, die Menschheit wieder in zwei Haufen Schafe und Böcke, Regierende und Regierte, Aristokraten und Kanaille, Herren und Dummköpfe zu trennen, so würde er die richtige soziale Stellung des Talents nicht im gewaltsamen Regieren, sondern im Anregen und Vorangehen gefunden haben. Das Talent hat die Masse von der Wahrheit seiner Ideen zu überzeugen, und wird sich dann nicht weiter um die ganz von selbst folgende Ausführung derselben zu plagen haben. Die Menschheit macht den Durchgang durch die Demokratie wahrlich nicht deshalb, um zuletzt wieder da anzukommen, von wo sie ausging. — Was Carlyle übrigens von der Demokratie sagt, läßt wenig zu wünschen übrig, wenn wir das so eben Angedeutete, die Unklarheit über das Ziel, den Zweck der modernen Demokratie, ausschließen. Die Demokratie ist allerdings nur Durchgangspunkt, aber nicht zu einer neuen, verbesserten Aristokratie, sondern zur wirklichen, menschlichen Freiheit; ebenso wie die Irreligiosität des Zeitalters zuletzt zur vollkommenen Emanzipation von allem Religiösen, Uebermenschlichen und Uebernatürlichen, nicht aber zu dessen Wiederherstellung leiten wird.

Carlyle erkennt die Unzulänglichkeit von „Konkurrenz, Nachfrage und Zufuhr, Mammonismus" u. s. w. an, und ist weit entfernt, die absolute Berechtigung des Grundbesitzes zu behaupten. Warum nun nicht den einfachen Schluß aus allen diesen Voraussetzungen gezogen, und das Eigenthum überhaupt verworfen? Wie will er die „Konkurrenz", „Nachfrage und Zufuhr", „Mammonismus" u. s. w. vernichten, so lange die Wurzel von alle dem, das Privateigenthum, besteht? „Organisation

der Arbeit“ kann dazu Nichts thun, sie kann ohne eine gewisse Identität der Interessen gar nicht durchgeführt werden. Warum nun nicht konsequent durchgegriffen, die Identität der Interessen, den einzig menschlichen Zustand proklamirt und dadurch allen Schwierigkeiten, aller Unbestimmtheit und Unklarheit ein Ende gemacht?

Carlyle erwähnt in allen seinen Rhapsodien der englischen Sozialisten mit keiner Silbe. So lange er auf seinem jetzigen, gegen die Masse der Gebildeten Englands allerdings unendlich weit vorausgeschrittenen, aber immer noch abstrakt-theoretischen Standpunkt stehen bleibt, wird er sich mit ihren Bestrebungen freilich nicht besonders befreunden können. Die englischen Sozialisten sind rein praktisch und schlagen deshalb auch Maßregeln, Kolonisation der Heimath u. s. w. in etwas Morrisonspillenmäßiger Form vor; ihre Philosophie ist echt englisch, skeptisch, das heißt, sie verzweifeln an der Theorie und halten sich für die Praxis an den Materialismus, auf den ihr ganzes soziales System basirt ist; Alles das wird Carlyle wenig zusagen, aber er ist eben so einseitig wie sie. Beide haben den Widerspruch nur innerhalb des Widerspruchs überwunden; die Sozialisten innerhalb der Praxis, Carlyle innerhalb der Theorie, und auch da nur unmittelbar, während die Sozialisten über den praktischen Widerspruch entschieden und durch das Denken hinausgekommen sind. Die Sozialisten sind eben noch Engländer, wo sie blos Menschen sein sollten, sie kennen von der philosophischen Entwicklung des Kontinents nur den Materialismus, nicht auch die deutsche Philosophie, das ist all ihr Mangel, und sie arbeiten direkt auf die Auflösung dieser Lücke hin, indem sie auf die Aufhebung der Nationalunterschiede hinarbeiten. Wir brauchen gar so eilig nicht zu sein, ihnen die deutsche Philosophie aufzudrängen, zu der sie von selbst kommen werden und die ihnen jetzt wenig nützen könnte. Jedenfalls sind sie aber die einzige Partei in England, die eine Zukunft hat, so schwach sie auch verhältnißmäßig sein mögen. Die Demokratie, der Chartismus muß sich bald durchsetzen, und dann hat die Masse der englischen Arbeiter nur die Wahl zwischen dem Hungertode und dem Sozialismus.

Für Carlyle und seinen Standpunkt ist die Unkenntniß der deutschen Philosophie nicht so gleichgiltig. Er ist für sich deutscher Theoretiker, und dabei doch durch seine Nationalität an die Empirie gewiesen; er steht in einem schreienden Widerspruch, der nur dadurch zu lösen ist, daß er den deutsch-theoretischen Standpunkt bis zu seiner letzten Kon-

sequenz, bis zur totalen Versöhnung mit der Empirie fortentwickelt. Carlyle hat nur noch Einen, aber, wie alle Erfahrung in Deutschland gezeigt hat, einen schweren Schritt zu thun, um über den Widerspruch, in dem er sich bewegt, hinauszukommen. Es ist zu wünschen, daß er ihn thue, und obwohl er nicht mehr jung ist, wird er ihn doch wohl thun können, denn der Fortschritt, den sein letztes Buch zeigt, beweist, daß er noch nicht aus der Entwicklung herausgetreten ist.

Nach allem Diesem ist Carlyles Buch einer deutschen Uebersetzung zehntausendmal eher werth, als alle die Legionen englischer Romane, die täglich und stündlich nach Deutschland importirt werden, und ich kann zu einer solchen Uebersetzung nur rathen. Aber unsre Fabrik-übersetzer mögen ihre Finger nur davon halten! Carlyle schreibt ein apartes Englisch, und ein Uebersetzer, der nicht tüchtig Englisch und Anspielungen auf englische Verhältnisse versteht, würde die lächerlichsten Schnitzer machen. —

Nach dieser etwas allgemeinen Einleitung werde ich in den nächsten Heften dieser Zeitschrift genauer auf die Lage Englands und ihren Kern, die Lage der arbeitenden Klasse eingehen. Die Lage Englands ist von der unermeßlichsten Bedeutung für die Geschichte und für alle andern Länder, denn in sozialer Beziehung ist England allerdings allen andern Ländern weit voraus.

F. Engels.

Bayerische Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Anmerkungen.

Die Deutsch-Französischen Jahrbücher sind ein Heft von 236 Seiten; von denen die fünf mitgetheilten Aufsätze über die Hälfte umfassen. Sonst finden sich darin Heines Lobgesänge auf König Ludwig von Baiern, das Urtheil des Oberappellationsenats in der Sache Jacobys, so wie es diesem vom Vorlesen im Gedächtniß geblieben war, und einige Beiträge von G. Herwegh, M. Heß und F. C. Bernays, die heute wenigstens keine besondere Bedeutung mehr haben. Den Schluß des Heftes bildet eine „Deutsche Zeitungsschau", von der Bernays den einleitenden und zugleich längsten Artikel verfaßt hat; von den kleinen polemischen Notizen gegen die damaligen deutschen Tagesblätter, die darauf noch folgen, könnte vielleicht die eine oder die andere von Marx herrühren, was sich bei ihrer Kürze schwer bestimmen läßt. Irgend ein Interesse haben sie heute jedenfalls nicht mehr.

Ein Briefwechsel von 1843. Die drei von Marx herrührenden Briefe ließen sich zur Noth verständlich machen, ohne die Briefe Ruges, Bakunins und Feuerbachs im Wortlaute mitzutheilen; gleichwohl habe ich hiervon nicht absehen zu sollen geglaubt, da es sich um eine einheitliche Komposition handelt, die als solche zweifellos von Marx herrührt. Auch gewinnt seine Auffassung doch erst ihr volles Licht, wenn man seine damaligen Mitkämpfer sich unverkürzt aussprechen läßt. Was mich vollends bestimmte, war das abschreckende Vorbild Ruges, der den Briefwechsel in seine Sämmtlichen Werke aufgenommen hat, aber nicht nur indem er den zweiten Brief von Marx verstümmelte, was sich aus preßgesetzlichen Gründen noch erklären ließ, sondern indem er unglaublicher Weise den Schlußbrief von Marx, also die Pointe des ganzen Briefwechsels, einfach unter den Tisch warf.

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Die Anspielung auf die „listige Theorie" zeigt, daß Marx damals List gekannt hat, was Engels in der Vorrede zum zweiten Bande des Kapitals mit den Worten bestätigt: „Von den Deutschen kannte er (im Jahre 1843) nur Rau und List und hatte genug an ihnen." Später spricht Marx einmal von Lists „interessirt praktischem Verstande", dem Begreifen fern gelegen habe, und in der That liegt Lists historische Bedeutung auf dem Gebiete für den Ausbau des deutschen Eisenbahnnetzes und andere Vorbedingungen der kapitalistischen Produktionsweise; als Theoretiker war er trotz aller in neuerer Zeit für ihn gemachten Reklame durchaus rückständig gegen die von ihm bekämpften Smith und Ricardo.

Zur Judenfrage. Diese Aufsätze sind vor einigen Jahren ins Polnische übersetzt worden und werden als politische Agitationsbroschüre vertrieben. Ob sie sich dazu wegen ihrer philosophischen Sprache gerade eignen, mag fraglich sein; um so zweifelloser ist, daß es sehr nützlich sein würde, wenn die historische Auffassung der Judenfrage, wie Marx sie in dieser Arbeit begründet hat, geistiges Gemeingut der modernen Arbeiterklasse würde. Sie schlägt freilich den liberalen Philosemitismus todt, aber eben dadurch wird sie das wirksamste Gegengift gegen den reaktionären Antisemitismus.

Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie. An die anfechtbaren Sätze, die sich im Anfange dieses Aufsatzes über die Werththeorie der bürgerlichen Oekonomie finden, und nur an sie hing sich Bruno Hildebrand noch vier Jahre später, um in Engels, „dem begabtesten und kenntnißreichsten unter allen deutschen Sozialschriftstellern", den Sozialismus überhaupt abzuthun. Um so dankbarer hat Marx die „geniale Skizze", die er noch im Kapital zitirt, immer anerkannt. Ihre Mängel erklären sich nicht sowohl aus der Jugend des Verfassers, der beispielsweise Ricardo erst aus dessen Verwässerer Mac Culloch kannte, als vielmehr daraus, daß Engels den Verfall der kapitalistischen Produktionsweise zu scharf durchschaute, als daß ihm ihre jugendkräftige Zeit, deren Theoretiker Adam Smith und Ricardo gewesen waren, nicht unwillkürlich in den Hintergrund getreten wäre.

Die Lage Englands. Auf die Kritik, die Engels an Carlyle übt, bin ich in der Einleitung nicht näher eingegangen, da sie sich von selbst aus dem ergiebt, was ich vorher über Feuerbachs Humanismus ausgeführt hatte. Die deutsche Philosophie von Kant ab war für Carlyle ein unbekanntes Land, und so ließe sich heute, wo wir über Carlyles Entwicklung ein ganz anderes Material haben, wie Engels im Jahre 1844 besaß, Manches dazu sagen, daß Carlyle mit dem jungen Schelling eine Masse Berührungspunkte gehabt haben soll. Der junge Schelling war eher ein Vorläufer Feuerbachs, und der nachgeborene Puritaner Carlyle hätte sich eher mit dem alten, als mit dem jungen Schelling vertragen. Auch sein Heroenkultus unterschied sich wesentlich von dem „Kultus des Genius", den Strauß am Schlusse seines Lebens Jesu verkündet hatte, um sich oder Anderen über die Resultate seiner Kritik hinwegzuhelfen; später hat Strauß gerade an der Person Jesu eine Kritik geübt, die vom Genius wie vom Kultus gleich wenig übrig ließ. Begreiflich genug, daß Engels, der frisch von der deutschen Philosophie kam, in einer ihm so sympathisch entgegentretenden Persönlichkeit, wie dem damaligen Carlyle, manche Berührungspunkte fand, die doch nicht oder in geringerem Maße bestanden, als er annahm; im Wesentlichen ist seine Kritik Carlyles ein kleines Meisterstück, sowohl in dem, was sie anerkennt, als auch in dem, was sie ablehnt.